

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--	--	--

207

L. 4372

S. No. 5162

OK ~~me~~
PA



THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--	--

تصوف و ادبیات تصوف

5162-912

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--

یوگنی ادواردوویچ برتلس

تصوف و ادبیات تصوف

ترجمہ سیروس ایزدی



مؤسسه انتشارات امیر کبیر
تهران، ۲۵۳۶

تهران، ۲۵۳۶

51/83

51.08
Ctd

KASHMIR UNIVERSITY
Iqbal Library
Acc No 10.4.4.24
Dated 21.12.81



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ادوارد ویج برتلس، بوگنی
تصوف و ادبیات تصوف
ترجمه سیروس ایزدی
چاپ اول: ۲۵۳۶
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر - تهران
حق چاپ محفوظ است.

بایاد ژنیا که بی‌یاری او مترجم را
یادای انجام این کار نبود.

H. H.

۱. کلیات

۳	پیدایش تصوف و پدیدآمدن ادبیات تصوف
۳	۱. پیدایش تصوف
۱۲	۲. آغاز پیدایش شالوده نظری
۱۶	۳. معتزله و رشد تصوف
۲۱	۴. کوشش مترجمین
۲۶	۵. نظرات نو افلاطونی
۲۹	۶. تکامل بعدی تصوف
۳۶	۷. حلاج و تعلیمات او
۳۹	۸. عناصر اصلی تصوف
۴۰	الف. نظریات روانکاوانه
۴۴	ب. عناصر ادراک و معرفت
۴۵	ج. بودشناسی (تعلیمات درباره هستی و مبداء موجودات)
۴۶	۹. جامعه صوفیه و سازمان آن
۵۰	۱۰. غزالی و نقش او
۵۱	۱۱. پیدایش ادبیات تصوف
۶۹	لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف
۸۱	خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران
۸۱	۱
۸۳	۲

۸۷	۳.
۹۶	۴.
۹۹	۵.
۱۰۲	۶.
۱۰۶	۷.
۱۱۱	حوریان بهشتی
۱۲۷	افزوده‌ها
۱۲۸	ضمیمه‌ها
۱۳۷	تجلی سیمای ماه‌ها

۰۲ اصطلاحات تصوف

۱۴۵	درباره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی
۱۴۵	۱. زلف و رخسار
۱۶۵	واژه‌نامه اصطلاحات تصوف

۰۳ آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف

۲۴۱	سخنان حکمت‌آموز ابراهیم ابن ادهم در منظومه قوتادغوبیلیک
۲۵۱	فضیل ابن عیاض- تجربه‌ی در بازکاوی زندگینامه صوفیه
۲۵۱	۱. مراحل نخستین زندگی فضیل
۲۵۸	۲. فضیل در کوفه
۲۶۱	۳. کوچیدن به مکه
۲۶۹	۴. دیدار فضیل و هارون الرشید
۲۷۶	۵. خانواده فضیل
۲۸۰	۶. تعلیمات فضیل
۲۸۷	۷. ارتباط با شاگردان
۲۹۳	احمد ابن حرب
۳۰۱	نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی
۳۱۱	نورالعلوم - زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی
۳۱۱	۱. مقدمه

۳۱۷	۲. درباره نسخه خطی
۳۱۷	الف. رسم الخط
۳۱۸	ب. ویژگیهای دستوری
۳۱۹	د. ویژگیهای واژگانی
۳۲۰	۳. سبك
۳۲۱	۴. ساخت
۳۲۴	۵. مؤلف
۳۶۷	دو غزل بابا کوهی شیرازی
۳۷۱	افسانه‌های افلاکی در غزل بابا کوهی
۳۷۵	بابا کوهی - سرسخنی بردیوان
۳۷۵	۱.
۳۷۹	۲.
۳۸۶	۳.
۳۹۳	۴.
۳۹۹	پیام عبدالله انصاری به وزیر
۴۱۳	عين القضاة همدانی
۴۱۳	۱.
۴۱۹	۲.
۴۲۴	۳.
۴۲۷	یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی
۴۳۳	رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری
۴۴۱	رمان درباره شیخ نجم‌الدین کبری (شرح کوتاه)
۴۴۱	اطلاعات مربوط به نسخه خطی
۴۵۳	رباعیات شیخ مجدالدین بغدادی
۴۶۱	بلبل‌نامه فریدالدین عطار
۴۸۳	درباره شرحی بر غزل عطار
۴۸۷	شرحی بر غزل عطار
۴۹۳	کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار
۵۰۹	نسخه خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانه همگانی دولتی لنینگراد
۵۱۹	نوایی و عطار
۵۱۹	۱.
۵۲۴	۲.
۵۳۵	۳.
۵۸۳	۴.
۵۹۱	خیاط‌نامه فریدالدین عطار

داستان شیخ و دختر پادشاه	۶۰۷
«تراش نامه»، منظومه عبرت آموز درویشان جلالی	۶۱۵
شرحی از عبدالرحمن جاسی بر رباعیات منسوب به او	۶۲۱
ترجیع بند چغتایی از چکامه سرایی ناشناخته	۶۵۱
چکامه های ملامحسن فیض کاشانی	۶۶۱
۱.	۶۶۱
۲.	۶۶۳
۳.	۶۶۶
۴.	۶۷۵
ادبیاتی که از آن بهره جویی و نقل قول شده است	۶۸۵
فهرست راهنما	۶۹۹

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No.

Class No. _____ Book No. _____
Vol. _____

Vol.

Copy

Accession No.

پیشگفتار مترجم

تصوف و ادبیات تصوف، جلد سوم آثار برگزیده یوگنی ادواردویچ برتلس دانشمند نامی، عضو وابسته آکادمی علوم اتحاد شوروی و عضو وابسته فرهنگستان ایران (از سال ۱۹۴۴ میلادی) است که بنا بر تصمیم دفتر شعبه علوم تاریخ آکادمی علوم برای جاودان ساختن یاد این استاد در سال ۱۹۶۵ میلادی از سوی هیأت تحریریه انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم، آکادمیسین آکادمی علوم تاجیکستان ع. م. میرزایف، عضو وابسته آکادمی علوم تاجیکستان ای. س. براگینسکی، دکتر علوم فیلولوژی ا. ن. بلدیرف، نامزد دکتر در علوم فیلولوژی گ. یو. علییف، نامزد دکتر در علوم فیلولوژی ا. ی. برتلس منتشر گردید. سامان دهنده متن نیز کاندید دکتر در علوم فیلولوژی محمد - نوری عثمانف است.

زنده یاد یوگنی برتلس پسر ادوارد، که دویست و نود و پنج اثر پژوهشی سیراث علمی او را تشکیل می‌دهد و در زمان حیاتش یکی از بزرگترین کارشناسان جهان در رشته ادبیات پارسی و برخی از زبانهای خاوری بوده است، ۲۶ دسامبر سال ۱۸۹۰ میلادی در پتربورگ [لنینگراد کنونی] زاده شد. در سال ۱۹۲۰ دوره کامل دانشکده زبانهای خاوری دانشگاه پتروگراد را به پایان برد و برای کارهای پژوهشی در همانجا ماند؛ در عین حال در موزه آسیایی آکادمی علوم (انستیتوی خاورشناسی کنونی) نیز به کار پرداخت و تا دم مرگ (۷ اکتبر ۱۹۵۷) یعنی مدت ۳۷ سال در آنجا به کار علمی اشتغال داشت. استاد برتلس، پایه‌پای پژوهشهای علمی و رهبری علمی دانش پژوهان جوان، در مدارس عالی و از جمله در دانشگاه لنینگراد، انستیتوی زبانهای زنده خاوری در لنینگراد، انستیتوی خاورشناسی مسکو، دانشگاه دولتی مسکو، و دانشگاه دولتی آسیای میانه (امروز - دانشگاه تاشکنت) به تدریس می‌پرداخت و چند نسل از خاورشناسان شوروی دست پرورده این استاداند.

استاد برتلس از همان آغاز فعالیت خویش در کارهای پژوهشی، نگرى ویژه به تصوف و ادبیات تصوف داشت و در سالهای بیستم، نخستین کار خود را در این زمینه به چاپ رسانید که همانا ترجمه منظومه عرفانی بلبل نامه فریدالدین عطار و دو تقریظ پر مضمون بر آثار ابونصر سراج و ابن العربی^۱ است. پس از آن، تصوف و ادبیات تصوف جایی نمایان در پژوهشهای استاد داشته است. پهنه پژوهشهای ی. ا. برتلس در این زمینه، در برگیرنده مطالب بسیاری از شرح نسخه های خطی تألیفات صوفیه و بازکاوی مضمون آنها تا بازگشودن مفاهیم درونی اصطلاحات تصوف و از شرح آثار و زندگی مؤلفان گوناگون تا نوشته پیدایش ادبیات تصوف است. این کتاب شامل همه کارهای جاوید یاد برتلس در زمینه تصوف نیست. آثاری که در این کتاب نیامده اند همانا متن انتقادی دیوان باباکوهی، متن کامل منظومه سنایی سیرالعباد الی المعاد، چکامه های عبدالله انصاری، شرح الهی نامه عطار، شرح اشترنامه عطار، متن مختار نامه عطار، ترجمه اندرز عطار به پسرش، شرح زندگینامه رومی از روی نوشته افلاکی، متن سؤال مولای رومی، متن جام جهان نمای فخرالدین عراقی، متن لمعات فخرالدین عراقی، متن سعادت نامه شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، و متن دیوان بابافغانی هستند.

اما انگیزه مترجم در گردانیدن این اثر بزرگ به فارسی، خدمتی، هر چند کوچک، به میهن عزیز بود. روا نبود که این کتاب علمی بسیار در خور نگرش به زبان مردمی که این کتاب درباره یکی از جهات پر اهمیت ادبیات پر آوازه آنهاست، برگردانده نشود. در این کار همسر جوان مرگم ژنیا سافینا که ترجمه فارسی این کتاب خاطرهایی از او نیز هست مرا یاری رسانید و در ویراستاری محسن مینوخرد، در ویراستاری فنی و نظارت در کار چاپ و تصحیح کتاب خسرو شاپوری، و در تصحیح عباس مینوخرد و علی گرگانی و در کار حروفچینی دوستان حروفچین آقایان (بیعی، پیری، صالحی، کاوه به سرپرستی ناصر بنایی که زحمتی بس صادقانه برخورد هموار کرده اند، هر یک سهمی بزرگ داشته اند و امید است که کار همه و نیز انتشارات اسیر کبیر مورد پسند افتد.

در پانویسها گذشته از اشارات استاد برتلس آنچه که نشان — ه. ت. در پی دارد از هیئت تحریریه است و اگر از مترجم نیز توضیحی باشد نشان — م. در پی خواهد داشت.

س. ایزدی

از هیأت تحریریه

مضمون جلد سوم آثار برگزیده^۱ همانا کارهای ی.ا. برتلس درباره تصوف و چکامه های صوفیان است که همه آنها (جز دو نوشته که تاریخ ۱۹۴۵ میلادی را دارند) در سالهای بیستم سده بیستم میلادی نگاشته شده اند. چگونگی وضع دانش [خاورشناسی] در آن روزگار، انگیزه توجه ی.ا. برتلس به ادبیات تصوف بود. بزرگترین صاحب نظران خارجی و یا هم میهن در رشته خاورشناسی باور داشتند که همه چکامه های پارسی سده های میانه در حماسه های پهلوانی، مدح — و قصیده که باواژه بازی فنی اش از فهم خواننده اروپایی بیرون است، و اشعار عرفانی و پیش از همه چامه های صوفیان خلاصه شده است. نامهای بزرگترین چکامه سرایان — سنایی، نظامی، جلال الدین رومی، حافظ، و دیگران — را مستقیماً به تصوف وابسته می کردند و گمان می بردند که کلید درک آثار آنها را می توان تنها در تعلیمات صوفیه یافت. در عین حال، بررسی و مطالعه جدی و ژرف تصوف تنها آغاز گردیده بود (آثار کلاسیک ر. نیکلسن و ل. ماسینیون در نخستین دهه سده بیستم پدیدار شده بودند). برای بررسی بعدی مجموعه ادبیاتی که با گذشت سده های بسیار به زبان فارسی آفریده شده بود و بزرگترین پدیده های آن، لازم می آمد روشن گردد که تصوف به راستی چیست و چه نقشی در تکامل این ادبیات داشته است. تلاش در راه انجام چنین وظیفه یی، سمت کارهای ی.ا. برتلس را که در این مجلد گرد آمده، معین کرده است. یک ویژگی دیگر وضع دانش در آن زمان نیز، چگونگی این کارها را روشن ساخته است. بیشتر میراث ادبی، به زبان فارسی، چهل پنجاه سال پیش هنوز چاپ نشده بود. مجموعه هایی از نسخ

۱. دو جلد پیشین اینها بودند: ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، تاریخ ادبیات پارسی و قاجیکی، مسکو، ۱۹۶۰ میلادی؛ ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، نظامی و فضولی، مسکو، ۱۹۶۲ میلادی.

خطی بودند و فهرست این نسخه‌ها که بیشترشان چاپ سنگی ایران و هند بودند کیفیتی بسیار پایین داشتند و متنهای انگشت شمار چاپی اروپا نیز بی‌کمبود نبودند. چاپ علمی گسترده میراث خطی در کشورهای عربی، ایران، و ترکیه تنها در آغاز راه بود. ی. ا. برتلس که در موزه آسیایی به کار سامان دادن و به فهرست آوردن نسخه‌های خطی فارسی می‌پرداخت بدیهی است کوشیده است متنهایی را که برای دانش پر ارزش‌ترین و کم‌شهرت‌ترین و یا یکسره گمنام‌ترین متن‌ها بوده‌اند، و پیش از همه، متنهای تصوف را بیابد و شرح آنها را در ماهنامه‌ها و سالنامه‌های علمی بیاورد و یا زمینه چاپ انتقادی آنها را آماده سازد و یا آنها را به چاپ رساند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف بایک رشته مسائلی روبرو گردید که می‌بایست بازگشوده‌شوند: لازم بود سرچشمه‌های تصوف و پیدایش اندیشه‌های تصوف کشف گردند. اصطلاحات صوفیه از پوشش نمادهای استعاری بیرون آیند و از این رهگذر، متنهای صوفیه بر پایه‌ی علمی بررسی شوند و برای معین ساختن خطوط اصلی تکامل چکامه‌سرای صوفیه و ارتباط موروثی مکتبهای گوناگون تصوف، کوشش شود. هنگام کار، مسائل مربوط به شکل‌یابی ساخت رساله‌های صوفیه و اشعار صوفیه و نیز مسائل مربوط به شخصیت شیخ صوفی و همخوانی آن با زندگینامه افسانه‌ی او و جز اینها پیش آمد.

ی. ا. برتلس با بررسی ژرف موضوع مورد پژوهش، بر مشاهدات و نتیجه‌گیریهای پرارزشی دست یافت که به دستاوردهای بزرگ علمی بدل شدند و به کارهای او در سالهای بیستم چنان ارزشی دادند که اهمیت و ارزش آن گذرا نیست.

ی. ا. برتلس در جستجوی «سرچشمه‌های تصوف» به توارث ادبی و ایده‌ئولوژی که از ویژگیهای دانش [خاورشناسی] در پایان سده نوزده میلادی بود دل بست. این دل‌بستگی غالباً خود موضوع پژوهش (مثلاً «فلسفه اسلامی») را به مجموع منابع ادبی آن می‌رسانید. ی. ا. برتلس در مقاله‌ی که در سال ۱۹۲۶ میلادی نگاشته بود، ظاهراً تا اندازه‌ی در زیر تأثیر نظریات ل. ماسینیون پژوهشگر برجسته تصوف، چنین نتیجه گرفته است: «این نظریات... برای روشن ساختن خود، نیازی به نگرستن به تأثیری بیگانه ندارند.»

ی. ا. برتلس نقش کنش متقابل و توارث ادبی را نیز از یاد نمی‌برد — او در کارهای گوناگونی وابستگی تصوف را با آیین زرتشت («دوشیزگان بهشتی [حوریان]»، «تجلی سیمای ماه‌ها») و با نوافلاطونی‌گرایی («کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار») مورد پژوهش قرار می‌دهد — اما او پیدایش این اندیشه را همواره از نخستین نوشته‌ها تا نوشته بسیار عالی «پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف» که در سال ۱۹۴۵ میلادی نگارش یافته و شامل نتیجه‌گیری کلی است، در زندگی جامعه، در پیشرفتهای

اجتماعی و در شرایط زیست مردم می‌بیند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف که دانشمندان باختری آن را پیش از همه چون دوری جستن کامل از جهان و فرو رفتن در دنیای درون تفسیر می‌کردند، از همان آغاز به جستجوی ویژگیهای بشر دوستانه و احساسات زنده مردمی و عناصر برانگیزاننده کار و کوشش در تصوف پرداخته است. یادآوریهایی او در پیشگفتاری که بر متن *فودالعلوم* نگاشته، بسیار گویا است: «... تصوف خرقانی ویژگی خودمداری را از دست می‌دهد.»

خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که خدمت به بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او... از بسیاری رسالات گوناگون نظری گویاتر است:

عالم، با سدادهای برخیزد طلب زیادتیی علم کند و زاهد طلب زیادتیی زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند. همانند این یادآوریهایی در نوشته‌های ی. ا. برتلس پیرامون تصوف بسیار اند.

ی. ا. برتلس در همان آغاز مطالعه چکامه‌های صوفیه در مورد مسأله نگرش به تصوف بزرگترین چکامه سرایان خاور میانه، روشی تازه در پیش گرفت. او در نمونه آثار نظامی در سال ۱۹۲۳ میلادی باوری یافته بود که سنت سده‌های میانه که بنابر آن، تقریباً همه چکامه‌سرایان بزرگ گذشته، از مشایخ بوده‌اند و آنها را در فهرست و تذکره‌های سخنان حکمت آموز پیران مقدس صوفیه آورده‌اند و نیز دانش [خاورشناسی] اروپا که در نظامی زاهد گوشه‌گیری دیده بوده است، محقق نبوده‌اند. عناصر عبارت‌پردازیهای تصوف در آثار این و یا آن چکامه‌سرا، دلیلش گسترش تصوف بوده و این کار، از چکامه‌سرا نظریه پرداز صوفیه نمی‌سازد. ی. ا. برتلس، نگر خود را در این زمینه در سال ۱۹۲۲ میلادی در نوشته نوایی و عطاء، در نمونه آثار نوایی به دقت فرمول‌بندی کرده بود. او در این نوشته ویژگیهای بشر دوستانه آثار نوایی را خاطر نشان و ارتباط او را با تصوف به درستی روشن ساخته است. در عین حال ی. ا. برتلس در اینجا مسأله وابستگی ادبیات زبانهای ترکی را به ادبیات پارسی به درستی مطرح می‌کند. ی. ا. برتلس با این اندیشه که گویا ادبیات «مردم ترکی زبان ادبیاتی است بی‌ارزش» مخالفت می‌ورزد و می‌گوید که طرفداران این اندیشه با توصیف ادبیات ملل ترک زبان «همچون تقلیدی از آثار کلاسیک مؤلفان پارسی‌زبان، کوشیده‌اند هرگونه حق بکر بودن آن را بگیرند و از این رهگذر، سیر بررسی و پژوهش آن را بسیار کند کرده‌اند». این اندیشه‌ها که در سالهای دهه دوم سده بیستم میلادی ابراز گردیده، در آثاری ی. ا. برتلس که در سالهای سی‌ام و پنجاهم نگاشته شده، گسترشی وسیع‌تریافته است. ی. ا. برتلس با پژوهش مستقیم آثار نظامی در زمینه

[شرایط اجتماعی] دوران او، ویژگیهای ترقی‌پرورانه و بشر‌دوستانه‌آن را نشان داده است. همگان بر آثاری. ا. برتلس در رشته پژوهش آثار نوایی و نشان دادن بکر بودن این آثار آگاهی دارند.

ی. ا. برتلس در برخی از نظریاتش که پیشتر گفته شده بود، پس از آن بازنگری کرده است. چنانچه در دهه پنجم سده کنونی میلادی، هنگام کار، در فصل مربوط به سنایی در «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» ی. ا. برتلس آثار این «شیخ پرآوازه صوفی» را به گونه‌هایی تازه تفسیر می‌کند. ی. ا. برتلس در این اثر خود نشان می‌دهد که مضمون آثار سنایی بسیار گوناگون و از چارچوب نظریات تصوف پای فراتر نهاده است.

ی. ا. برتلس پیش از همه در پرتو دانش ژرف خود در تصوف و چکامه‌های صوفیه که در سالهای بیستم به دست آورده بود، توانست به چنین نتیجه‌ی برسد.

طی سالهای بسیاری که از آن روزگار گذشته است، بدیهی است که خاورشناسان کشورهای گوناگون کار بسیاری در بررسی تصوف کرده‌اند. ده‌ها متن انتقادی آثار مؤلفان صوفیه و یک رشته پژوهشهای بزرگ و نیز مقالاتی بی‌شمار چاپ شده‌اند. وابسته به این کار، برخی از اطلاعات کتابشناسی و ویژگیهای متون و جز اینها که در نوشته‌های ی. ا. برتلس آمده، اکنون دیگر کهنه شده است. این امکان که همه افزودگیها را در حواشی بیاوریم، نیست، زیرا برای این کار لازم می‌آمد که، در برخی موارد، مقالات گوناگون کوچکی در شرح بیاوریم. از این رو، هیأت تحریریه، فهرست کتابهای مربوط به تصوف را که پس از ۱۹۳۰ میلادی چاپ شده و در نوشته‌های ی. ا. برتلس [که بیشتر آنها ثمره کار پیش از این سال است. — م.] در نظر گرفته نشده، در پایان کتاب آورده، و در مواردی که این کتاب و یا مقاله دارای مطلبی تازه پیرامون مسأله مورد پژوهش باشد، به آن اشارت رفته است.

ی. ا. برتلس [پسراستاد برتلس. — م.] این فهرست را سامان داده و نیز ویراستاری علمی همه کتاب و کار به سامان در آوردن حواشی هیأت تحریریه را انجام داده است.

۱

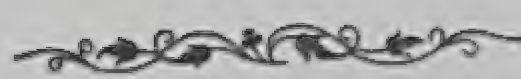
کلیات

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____
Vol. _____ Book No. _____
Accession No. _____ Copy _____

--	--	--	--	--	--



پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف

۱. پیدایش تصوف

برای شناخت زمینه و انگیزه پیدایش پدیده پیچیده‌ی چون تصوف در جهان اسلام، بایستی پیش از همه نمای روشنی از وضع جامعه‌ی که تصوف از آن سربرآورده است در نظر آوریم. بررسی عناصر گوناگونی که زیر تأثیرانگاران (ایدئولوژی) های گوناگون روبه‌رو شونده با اسلام، به تصوف راه یافته‌اند، با آن که ضرورت دارد، نمی‌تواند به تنهایی برای این مسأله پیچیده روشنی اندازد. تنها اشاره به وجود معرفت نوافلاطونی و یا مانی‌گرایی و جز اینها در تصوف بسنده نیست، بلکه باید برای روشن ساختن این نکته کوشید که چه شرایط و عللی زمینه این تأثیر را فراهم ساخته است. تنها در چنین صورتی خواهیم توانست به نقش تاریخی تصوف و سرنوشت بعدی آن پی ببریم.

تردیدی نیست که اطلاعات مربوط به وضع سازمان اسلامی در دوران نخستین خلفاء، که اخبار آن را تاریخ نگاران اسلامی آورده‌اند، بازتاب کاملی از اوضاع واقعی نیست. تصویری که آنها ترسیم می‌کنند، بدون شک، به مراتب بهتر از واقعیت نشان داده شده است. بسیاری از آنچه که همچون واقعیت گزارش گردیده است، در حقیقت بازتابی است از حسن تمایل گروه‌های معین اجتماعی که بیان‌کننده واقعیت نیست بلکه حکایتی است برآنچه که این یا آن مؤلف می‌خواسته چنان باشد. اما با در نظر گرفتن این نکته نیز می‌توان یکسره باور داشت، که هم در دوران زندگی پیامبر (ص) و هم در سالهای حکومت دو «جانشین» اول او، ابوبکر و عمر، جامعه عرب مکه و مدینه سازمانی مذهبی بود، که حکومت اشراف به معنی کامل کلمه عملاً در آن وجود نداشت و در آن سازمان هر فرمان قانونی و یا اداری همچون حکم مستقیم الهی تلقی می‌گردید. می‌توان چنین پنداشت که شیوه زندگی ابوبکر و عمر به راستی با شیوه زندگی هر عضو جامعه و از جمله حتی با زندگی آنهایی که از لحاظ

مادی کمتر تأمین بودند، وجه تمایز بسیار ناچیزی داشت. تنها در زمان عثمان خلیفه سوم بود که خصلت حکومت تغییر کرد. البته عثمان نیز در مآخذ همچون مرد مقدس و نیکو کار و دارای حیا در برابر ما جلوه گر می شود، ولی در عین حال به خوبی، روشن است شورش که در زمان او آغاز گردید و به قتل وی انجامید، به آن دلیل بود که او قواعدی را که پیشینیانش وضع کرده بودند، نقض کرد. جامعه از این امر خشمناک شده بود که عثمان چند خانه به مالکیت خویش درآورده، ربه های خود را افزایش داده، زمینهایی را تصاحب کرده و به ثروتمند شدن خویشاوندانش کمک کرده است. قتل عثمان سرآغاز مبارزه یی برای به دست گرفتن حکومت بود که در همه دوران کوتاه خلافت علی ابن ابیطالب (ع) ادامه داشت. معاویه ابن ابوسفیان نماینده خاندان بنی امیه از جنگهای داخلی سود جست و در سال ۴۱ هجری (۶۶۱ میلادی) حکومت را غصب کرد. از این تاریخ است که حکومت خلفا برای همیشه جنبه مذهبی خود را از دست داد و به حکومتی اشرافی بدل شد. بنی امیه برای تحکیم حکومت خود همه مدعیان احتمالی خلافت و در مرحله اول اولاد علی ابن ابیطالب (ع) را بیرحمانه مورد پیگرد قرار دادند. هیچ رسم و سنتی مانع کار آنها نگردید و حتی مکه در زمان معاویه به صحنه تصادمات خونین بدل شد و مورد محاصره قرار گرفت. از سوی دیگر بنی امیه تلاش می کردند تا با هدایای سخاوتمندانه پیروان و طرفداران خود را تطمیع کنند. اما بذل و بخشش ایجاب می کرد که خزائن پیوسته انباشته تر شود. از این رو تاراج سرزمینهای متصرفی شدت یافت و هنگام تقسیم غنائم جنگی، دیگر مانند گذشته درباره شرکت همه اعضای جامعه در این کار جای سخنی هم نبود. تفاوت بزرگی از لحاظ خواسته و ثروت میان مردم پدیدار گردید و در ضمن وضع آن گروه از مردم، که فقیر و تهیدست بودند، فلاکت بارتر شد. اما هنوز هم لازم بود، که تدبیرهای دولتی بنی امیه تا اندازه یی قانونی و با موازین مذهبی همخوان باشد. برای این کار تنها یک راه می توانست باشد. مسأله این بود که سازمان اسلامی در نخستین دهه های موجودیت خود، مجموعه قوانینی برای سرو سامان دادن به زندگی اجتماعی در اختیار نداشت. در زمان حیات پیامبر به چنین مجموعه قوانین نیازی هم نبود، زیرا هراشکالی شخصاً به وسیله پیامبر حل و فصل و با وحی و الهام الهی تثبیت می گردید. پس از رحلت آن حضرت وضع دشوارتر شد. با آنکه قرآن به صورت نوشته در یک مجلد گردآوری گردید، به تنهایی پاسخگوی

هر پرسشی نبود و به تکامل قوانین و مقررات اجتماعی نیازی مبرم وجود داشت.^۱ خطرات صحابه پیامبر در این باره، که پیامبر درباره موارد مشابه چه می گفت و در آن زمان چه اقدامی اتخاذ می کرد، می توانست یگانه منبع چنین تکاملی باشد. البته در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر پیدا کردن اشخاصی، که چنین خطراتی داشته باشند، آسان بود. صحابه در دسترس بودند و مراجعه به آنها برای مشورت دشوار نبود. اما جنگهای استیلاگرانه و مهمتر از همه مبارزات خانگی، که پس از قتل عثمان درگرفت، تعداد آنها را کمتر کرد. مراجعه به منابع دست اول دشوار و دشوارتر می گردید و گاه ناچار به اطلاعات دریافتی از مردمی که تابعین نامیده می شدند و روایات را از زبان صحابه شنیده بودند، قناعت می کردند. ولی تعداد آنها نیز روز به روز کمتر می شد. بدین سان گردآوری و درج این روایات که حدیث نامیده می شد، یکی از مهمترین وظایف گردید. نوعی حرفه محدثی پدید آمد و محدثان، احادیث را گردآوری و تفسیر می کردند و برای گردآوری احادیث به اطراف و اکناف سرزمین خلافت، که پهنه آن پیوسته بیشتر می گردید، مسافرت می کردند. روشن است چنانکه موثق بودن حدیث تأیید می گردید، می توانست دارای قوه لازمه و نافذ باشد. گردآورندگان، موثق بودن حدیث را در اسناد یعنی در اشاره دقیق به نامهای همه راویانی می دانستند، که روایت را از یکدیگر شنیده بودند. اسناد به این شکل می آمد: «فلانی می گوید: شنیده ام از فلان که او گفته بود: شنیده ام از فلان...» الی آخر. درستی اسناد و در نتیجه موثق بودن حدیث در صورتی مورد قبول قرار می گرفت که از اطلاعات مربوط به راویان گوناگون معلوم می شد که آنها واقعاً می توانسته اند یکدیگر را دیده باشند و نخستین راوی واقعاً معاصر پیامبر (ص) بوده است. اما کاملاً روشن است که اگر امکان ابداع و ساختن خود حدیث وجود داشت، ایجاد سلسله جعلی راویان از آنها آسانتر بوده است. یادآوری این مطلب ضروری است که ساختن احادیث جعلی به هیچوجه به عنوان عملی ننگین و یا بزه کاری

۱. چنانچه در پرتو همین نیاز امروز نیز دهها کشور اسلامی هست که قرآن کتاب دینی مشترك همه آنهاست، و هر کدام دارای قوانین اساسی، مدنی، جزایی، مالیاتی، گمرکی، بازرگانی، کار، و جزاینها هستند که وابسته به سطح پیشرفت اقتصادی و اجتماعی و شرایط جغرافیایی و آداب و رسوم قومی و جزاینها می باشد و در برخی موارد وجوه تمایز آنها شاید بیشتر از وجود اشتراك آنها باشد. -م.

ارزیابی نمی‌شد و حتی مایه غرور و مباهات هم بود. بر نامهای اشخاصی که به ساختن صدها حدیث جعلی مباهات کرده‌اند آگاهی داریم. (مثلاً ابن ابویحیی از مدینه، الوکیدی از بغداد، مقاتل ابن سلیمان از خراسان، و محمد ابن سعید از سوریه). سخنان عبدالکریم ابن ابوالعوجا از مردم کوفه که در سال ۱۵۳ هجری (۷۷۰ میلادی)^۲ محکوم به مرگ گردید درخور توجه است که گفته بود: «و سوگند به خدا، که من چهار هزار حدیث ساخته‌ام و به یاری آنها حلال را حرام و حرام را حلال کرده‌ام. سوگند به خدا من شما را واداشتم در روزی که بایسته روزه است افطار کنید و شما را واداشتم در روزی که بایسته افطار است روزه بگیرید.»^۳ اختلاف نظری که میان بنیادگذاران تفاسیر اسلامی درباره تعداد واقعی احادیث وجود داشته است نیز شایان توجه است. بنا به گفته ابن خلدون؛ امام ابوحنیفه تنها هفده حدیث را واقعی می‌دانست؛ مالک، تعداد آنها را به سیصد رسانید؛ ابو عبدالله محمد ابن اسمعیل البخاری مشهور، ترتیب دهنده مجموعه معروف احادیث الصحيح (متوفی به سال ۲۵۶ هجری / ۸۷۰ میلادی) این رقم را به نه هزار و دویست رسانید و امام احمد ابن حنبل معتقد بود، که شماره چنین احادیثی پنجاه هزار است. در چنین شرایطی شگفت آور نیست که بنی‌امیه با بذل و بخشش می‌توانستند در بین محدثان افرادی را بیابند که آماده بودند برای توجیه و تبرئه اقدامات زمامداران و حکام به هرگونه جعل و ساخته کاری دست بزنند.

نخستین محدثان در بین مردم از احترام شایانی برخوردار بودند. آنها هم فقیه (حقوقدان) بودند و هم در تفسیر و قرائت قرآن خبره، و بدین سان وجود آنها مجموعه دانش الهیات و حقوق دوران بود. اما هنگامی که اعمال بنی‌امیه موجب نارضایتی شدید مردم گردید و این نارضایتی در شورشها و قیامهای متعدد تجلی کرد (قیامهایی نظیر قیام ابن مختار ابن ابوعبید ثقفی و مصعبه ابن زبیر و غیره)، و هنگامی که مردم اطمینان یافتند که محدثان نه تنها از حقوق جماعت دفاع نمی‌کنند، بلکه آشکارا جانب حکام را می‌گیرند، اوضاع تغییر کرد و از بین مردم ناراضی نوع دیگری از محدثان برخاستند. اینان مقرراتی وضع کردند که طبق آن اعتماد به محدث تنها در صورتی است که او نه تنها حدیث را روایت بلکه رعایت نیز بکند. ل. ماسینیون

۲. به روایتی دیگر در سال ۸۳۵ میلادی. ۳. ابن الاثیر، ج ۶، ص ۳.

۴. ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۱.

اسلامشناس نامی فرانسه به درستی خاطر نشان کرده است، که رعایت حدیث بدان معنی بود که در تمام جزئیات زندگی شخصی برای تقلید از زندگی بنیادگذار اسلام کوشش به عمل آید. این زندگی را قبل از همه زندگی همراه با ریاضت و ترس دائمی از خدا و پرهیز از هر چه که ممکن است حرام باشد، می پنداشتند. از این رو آشکار است که در بین این محدثان جریان ریاضت کشی رشد می یابد که می توان آن را همچون نخستین جلوه پیدایش تصوف ارزیابی کرد.

اگر در نظر مجسم سازیم که در محافل مسلمانان مخالف حکومت بنی امیه چه روحیه یی می بایست حکمفرما باشد، آنگاه می توان درك کرد که مسائل مربوط به شیوه برخورد با وصایای پیامبر که در باره آن سخن رفت چه حدتی باید یافته باشد. می دانیم که سوره های قرآنی مربوط به وعده و وعید، نیروی بدیعی بیشتری دارند. تجسم روز محشر، ترسیم رعب انگیز شعله سوزان آتش دوزخ با غریو نعره: هل من هزید (آیا دیگر کسی نیست؟ یعنی گناهکارانی که باید آنها را در کام آتش بلعید) — می بایست در آن روزگار تأثیر هیجان آور و لرزاننده یی داشته باشد. سیمای پروردگار در برابر مؤمنان به صورت داوری (سختگیر) قهار^۵ مجسم بود، که مراقب هر اقدام انسان و هر حرکت نفس اوست. هر چند، که الله دارای صفات الرحمن- الرحیم (بخشاینده، مهربان) است، اما اخطار می کند، که هیچکس را از مکافات گریزی نیست و هر کس باید در ازای کوچکترین قصوری، اگر در زمان حیاتش جبران نشده باشد، پاسخ دهد.

اما، در کنار اینها، جنگ خانگی درگیر می شود. حکام از دستورات دین سرپیچی می کنند و خون مسلمین جاری می شود و بر خاک می ریزد. شگفت آور نیست که بسیاری متوحش می شدند از این که مکافاتی که پیامبر (ص) خبر داده است، نزدیک است. این ترس و وحشت از جزای حتمی، مؤمنین را وادار می داشت تا برای دادن پاسخی که روز آن نزدیک گردیده آماده شوند، از هرگونه سعادت و لذات دنیایی چشم پوشی کنند تا این که از کیفر رهایی یابند و پاداش موعود را دریافت کنند. البته این روحیه می بایست توجه به احادیث را بیشتر و ژرفتر کند و مؤمنین

۵. چنانچه، قل انما انا منذر وما من الا الله الواحد القهار (سوره ۳۸، آیه ۶۵) و نیز سوره های ۱۲، آیه ۳۹ و جز اینها. - م.

را وادار سازد تا با تمام نیرو با سر مشق گرفتن از همه خصوصیات زندگی پیامبر، که در روایات شرح آن آمده است، از آن حضرت پیروی کنند.

بدین سان پا کدلان خشمگین که از بین محدثان بیرون آمده و مخالف حکومت فئودالی و اشرافی بنی امیه بودند، نخستین بنیانگذاران جنبش تصوف گردیدند. در این زمان هنوز اصطلاح صوفی وجود ندارد و زاهد و عابد نامی است که به آنها اطلاق می شود. هیچگونه نظریه‌یی جز نظرات کلی فوق در شالوده فعالیت آنها جای ندارد. تفاوت آنها با بخش اعظم مؤمنین، در قوه بیشتر ادراک دین و در چهار چوب معین تجارب دینی است. چنانچه با پیروی از این حکم قرآن (سوره ۲ آیه ۱۵۲) «فأذكروني اذ كركم - و به یاد بیاورید مرا، تا شما را به یاد بیاورم» آنها به ذکر یعنی یاد کردن نام پروردگار اهمیت بیشتری می دادند و تمام اوقات فراغت را صرف تکرار کلمه مقدس می کردند. تفاوت گذاشتن بین حلال و حرام در زندگی آنها اهمیت بسیار بزرگی داشت. در این باره، که کدام دستمزد را می توان بطور کامل حلال دانست، مباحثاتی طولانی در می گرفت و همگی به این نتیجه می رسیدند، که هرگونه هدیه و بخششی را از جانب فرمانروایان و نزدیکان آنها باید بدون تردید و چون و چرا حرام دانست، زیرا ثروت قدرتمندان از دستمزد کار شرافتمندانه نبوده و از راه زور بدست آمده است. سرتا پای زندگینامه زاهدین سده های نخست هجری حاکی از داستانهای است در این باره که چگونه این مردم پاک و منزّه از دریافت هر نوع هدیه‌یی از خلیفه و یا از نزدیکان او مطلقاً خودداری می کردند. یکی از آنها حتی مرغ خویش را از این رو بر خود حرام می دانست که، مرغ او به بام همسایه که از سپاهیان نگهبان خلیفه بوده رفته و در آنجا دانه خورده است.^۶ آنها وظیفه خود می دانستند، که به حکمرانان اندرز بدهند ولی نمی توانستند حتی لقمه نانی از آنان بگیرند. ویژگی زندگینامه نخستین زهاد در آن است، که تنها یکی از دو شیوه به دست آوردن نان را به آنان نسبت می دهند: آنها یا در صحرا خار می کنند، خارکشی می کردند و در بازار آن را می فروختند و یا به آبکشی و سقایی می پرداختند. اندیشه اصلی ترتیب دهندگان این زندگینامه ها کاملاً روشن است. هم خار و هم آب (از آبگیرهای همگانی و رودخانه ها) به کسی تعلق ندارد و

دارای ارزشی نیست و تنها هنگامی که از جایی دور به جایی دیگر منتقل می‌شود و برای استفاده در دسترس قرار می‌گیرد، دارای ارزش می‌شود. در نتیجه، دریافت کننده بهای آن، مزد را نه در ازای خود کالا، بلکه عملاً تنها در ازای حمل آن دریافت می‌کند. کوتاه سخن، زاهد در اینجا تنها کار جسمی خود را می‌فروشد و در کالای او کوچکترین عنصر تصاحب کار دیگران وجود ندارد.

ولی در آن دوران مسأله رزق حلال یکسره حل نشده بود. پا به پای اندیشه استفاده از کاری که مطلقاً از آن خود شخص است، فکر دیگری نیز در میان آمد. در قرآن بارها دعوت می‌شود که توکل به خدا شود نه به نیروی خود و باید امیدوار بود که پروردگار در لحظه لازم به بنده خود توجه خواهد کرد. بعضی از زهاد با توجه به این امر چنین نتیجه‌گیری کردند که هر تلاشی برای دریافت مزد و پاداش باید همچون عدم اعتماد به پروردگار تلقی شود. روزی را خداوند قبلاً تعیین کرده است و بنده خدا نه قادر است که آن را افزایش دهد و نه می‌تواند که از دریافت آن سر پیچی کند. در نتیجه نباید برای مزد کار کرد، بلکه باید در انتظار رزقی بود که خداوند با رحمت خود نازل می‌کند. این روش افراطی، مخاطرات بزرگی در پی داشت و می‌توان تصور کرد که زهاد این مخاطرات را بخوبی درک کرده بودند، زیرا طرفداران بسیار کمی برای این روش مشاهده می‌شوند و بیشتر آنها کار شرافتمندانه را، که در فوق به آن اشارت رفت، ترجیح می‌دهند، منتهی حداقل آن را، که برای ادامه زندگی کفایت کند. هرگونه مازادی باید به نیازمندی داده شود که قادر به کار نیستند.

جهات گوناگون جنبش زهاد را که تا کنون مورد بررسی قرار داده‌ایم، هنوز فاقد تأثرات عرفانی است که عنصر اصلی تصوف بعدی است. اما این تأثرات عرفانی در شرایطی که شرحش آمد نمی‌توانست تجلی نکند. تفکری که دائماً متوجه یک سو است؛ احساس نظر الهی که مراقب کردار بنده خویش است، آمادگی صادقانه برای قربانی، و شوق روگردانی از تمامی نعمات — همه و همه می‌بایست در شرایط فاجعه‌آمیز آن زمان، که هر دم شکل تندتری به خود می‌گرفت، حالت وجد و شغف به وجود بیاورد. در قرآن دلایلی کافی برای چنین تأثراتی ارائه می‌شود:

و نحن أقرب الیه من جبل الودید (سوره . ۵، آیه ۱۶)

ترجمه: [وما به وی [بنده خود] از شاه‌رگ [او] نزدیک‌تریم.

فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه (سوره ٥، آيه ٤٥)
ترجمه: و ممکن است، خدا قومی را بیاورد که مورد محبتش هستند و مورد محبت آنهاست.

الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هوذا بهم
ولا خمسه الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا (سوره
٥٨، آيه ٧)

ترجمه: آیا تو نمی بینی که خدا آگاه است بر آنچه در آسمان و در زمین است؟
هیچ نجوایی بین سه نفر نیست، که او در آنجا چهارمی نباشد، بین
پنج تنی نیست که او در میان آنها ششمی نباشد، نه بیشتر و نه کمتر و
همیشه او با آنهاست، در هر کجا که باشند.

والله المشرق و المغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم (سوره ٢،
آيه ١١٥)

ترجمه: از خداست هم مشرق و هم مغرب، از این رو به هر کجا که رو کنید
آنجا [همه جا] سیمای خداست و خدا بر همه چیز آگاه است.

چنین نمونه هایی کم نیستند و بدون شک ژرف اندیشی در این سطرها
می بایست در مردمی که از محرومیت و کار سخت رنج می بردند این حس را به وجود
بیاورد که پیوسته نگاهی به سوی آنهاست و بدین سان و همی عرفانی آنها را فرو گیرد.
این عنصر عرفانی روشنتر از همه در نخستین زن مشهور این جنبش به نام
رابعه بنت عدویه مشاهده می گردد. او بین سالهای ۹۵ - ۱۰۰ هجری قمری
(۷۱۳ - ۷۱۸ میلادی) به دنیا آمد و در سال ۱۸۵ هجری قمری (۸۰۱ میلادی)
در بصره از جهان رفت. این زن در یک خانواده بسیار تهیدست دیده به جهان گشود
و در آغاز کودکی، او را ربودند و به کنیزی فروختند. اما تقدس زندگی او، به وی
امکان داد که آزادی خویش را باز یابد. پس از این که دور از دیگران در بیابان
سالها منزوی و خلوت نشین بود به بصره آمد و در آنجا گروه بزرگی از همفکرانش گرد
او را گرفتند. راز و نیازها و بدیهه گوییهای او که در مأخذ برای ما به جای مانده،
بسیار درخور نگرش است. چنانچه:

پروردگارا، ستارگان پرتوفشانی می کنند، چشمان مردم بسته شده،
سلاطین نیز دروازه های خود را بسته اند... هر عاشقی با معشوق خویش

به کناری رفته است و من دیگر تنها با توام.

خداوندا، اگر ترا از بیم دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوزان و اگر به امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو، تو را می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار.

بانگ پاسخ او به این پرسش که در باره بهشت چه می‌اندیشد، مشهور است: «نخست همسایه، سپس خانه! یعنی دیدن جلوۀ حق در هر کجا که رخ نماید مایه دلگرمی است، نه اینکه هوس بهشت.» او ارتباط خود را با خدا با واژه محبت بیان می‌کند: ... محبت حق مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.^۷

رابعه این مفهوم را در اشعاری آورده است که معنی آن چنین است:

من ترا همسفر دل خویش کرده‌ام، اما تن من از آن کسی است که می‌خواهد با او باشد. اندام من با مهمانان خویش مهربان است ولی محبوب دل من، مهمان روح من است.

یا اینکه:

عشق من بر تو دوگونه است: عشق به خود، و نیز آنچه تو را در کار است. در عشق به خود سعادت خود را در تو می‌یابم، حال آنکه برای دیگران نابینایم. در عشق تو که با شایستگی ترا می‌جوید، پرده‌ای نیست و من ترا می‌بینم. فخر بر این عشق و آن عشق است نه بر من، و در این هر دو عشق افتخار از آن توست.

دوگونه عشق که درباره آن سخن رفته است — عشق به پروردگار بخاطر بخشاینده‌گی او و سعادت‌گذرا، و عشق به زیباییهای اوست که جاوید و فنا ناپذیر است. مقصود از عشق رابعه دیدار و پیوستن (وصل) به خداست و حال مشکل بتوان تجسم کرد که این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد که مقصود وصل بعد از مرگ باشد، نه آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر این بیانات را به او منسوب می‌دارند که گفته است: «من دیگر وجود ندارم و از خود بیرون شده‌ام. به خدا وصل گردیده و یکسره به او پیوسته‌ام.» واقعاً

از او باشد، آنگاه تصویری از مکان وصل او به خدا در دوران حیاتش وجود داشته است. اما در هر صورت سخنان رابعه نمایانگر آن است که در پایان سده نخست هجری (قرن هشتم میلادی) روحیه عرفانی در ژرفنای جنبش زهاد رشد می کرده و زمینه برای تبدیل تصوف به آن «ترانه عشق الهی» که در سده های سوم و چهارم هجری (سده های دهم و یازدهم میلادی) جلوه کرد، آماده می گردید.

بدین سان می توان نتیجه گرفت جنبش زهاد که در پرتو تبلیغات اسلامی پرورده شده بود، توانست در اثر اوضاعی که در حکومت خلفا از میانه سده هفتم میلادی بوجود آمده بود دامنه پیدا کند و گسترش یابد. احتمالاً شماره زهاد برجسته بسیار نبوده است و منابع دو قرن اول اسلام، حدود بیش از چهل نام به ما می دهند. اما کاملاً احتمال دارد که اولاً تنها اسامی بزرگترین نمایندگان این جنبش به جای مانده باشد و ثانیاً نباید فکر کرد که تعداد پیروان آنها کم بوده است. ولی در هر صورت یک مطلب کاملاً روشن است: این جنبش از محافلی سرچشمه می گرفت که نظم نوین اجتماعی دوران بنی امیه آنها را بی حقوق و بی خانمان ساخته بود و جنبشی بود مخالف این نظم. شالوده این جنبش، شالوده ای اقتصادی بود و طبق شرایط زمان می توانست تنها ظاهری مذهبی داشته باشد. البته در منابع به هدف جنبش زهاد اشاره ای نیست، اما بخودی خود بخوبی روشن است: هدف عبارت بود از بازداشتن روند تبدیل حکومت خلفا به حکومتی اشرافی، بازگردانیدن چرخ تاریخ و بازگشت به خصوصیات اخلاقی دوران خلفای نخستین (راشدین). اما چون معارفانی این جریان را بسیار زود فرا گرفت، در صورت تشدید گرایشهای مربوطه، تنها می توانست نظیر آنچه که تصوف بعدها شد، به جنبش واقعی عرفانی تبدیل گردد.

۲. آغاز پیدایش شالوده نظری

پیش از بررسی مراحل بعدی جنبش تصوف، می بایست به آن جریانات فلسفی، که در آن زمان در ممالک اسلامی گسترش داشت، اشاره ای کوتاه کنیم. ... رویهمرفته سنت، فاقد سیستم منظم فلسفی بود و مجموعه احادیث نیز اگر سیستمی داشت، دسته بندی آن تنها از نقطه نظر تجربه انجام فرایض دینی تحقق یافته بود. آنها رفتار

مؤمنین را تعیین می کردند، اما در زمینه مقررات اصلی نظری، خلاء وسیعی برای اندیشه های فلسفی باقی می گذاشتند. اسلام برای آنکه در زمره بزرگترین ادیان جهان باشد به براهین فلسفی نیاز داشت، زیرا مقرراتی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرانشین تازی بود، پس از گسترش در خارج از شبه جزیره عربستان به افزودگیهای محسوس بسیاری نیاز داشت. گذشته از این، اسلام پس از گسترش در نواحی پهناور بایک سلسله از ادیان کهن نظیر دین یهود، زرتشتی، عیسوی، و مانوی گرایی تماس پیدا کرد که مدتها قبل برای خود پایه نظری ایجاد کرده بودند.

این تماس به خودی خود مطلب تازه ای نبود، زیرا عناصری از همه این ادیان پیشتر نیز در آن وجود داشت. مهم آن بود که اسلام پس از این که به دین رسمی تبدیل گردید می بایست به نحوی امتیازات خود را در برابر تمام این ادیان نشان دهد. البته مبلغین در چنین مواردی اغلب به زور متوسل می شدند و مناقشه را از همین راه حل می کردند. اما این کاری همیشگی نبود و در همه جا امکان نداشت. گاهی اوقات چنین پیش می آمد که می بایست در چهارچوب استدلال بیانی، مباحثه شود. اگر به یاد بیاوریم که مثلاً مخالفین مسیحی اسلام طی هفت سده پیش از اسلام توانسته بودند در مبارزه فرقه های گوناگون راه درازی را سپری کنند و در نشستهای کلیساها فاضل مآبی بسیار ظریفی طرح نمایند، و اگر به یاد بیاوریم دستوران زرتشتی نیز — طبق آثاری که تا زمان ما رسیده است — با دقتی بسیار مراقب جنبشهای مذهبی در کشور بودند، یعنی جنبشهایی که برای آنها خصمانه بوده و زرتشتیان را وادار به ساختن استدلالهایی برای رد براهین آنها کرده بودند، آنگاه روشن می شود که برای اسلام نیز لازم می آمد تا تمام نیروها را بسیج کند و یک سیستم محکم پدید آورد.

تشکل این سیستم با پیدایش فرقه های متعدد، که هریک کوشش می کرد پاسخی برای مسائل اصلی فاسفی بیابد، آغاز گردید. شرح تاریخ پیدایش همه این فرقه ها و مبارزه آنها با یکدیگر — وظیفه بسیار مشکلی است. با وجودی که نمایندگان این فرقه ها تعلیمات خود را روی کاغذ می آوردند، ولی از این آثار فراوان، تا روزگار ما اندکی بیش به جای نمانده است. امروز درباره بیشتر فرقه های نخستین اسلامی باید طبق اطلاعاتی که تاریخ نویسان آن را روایت کرده اند یا طبق اطلاعاتی که در رسالات مسلمانان حنفی درج گردیده است داوری شود. اما همه این مطالب را

نمی‌توان همیشه موثق دانست، زیرا نمایندگان فرقه‌یی، که خود را برحق می‌دانستند، کوشش می‌کردند تا مخالفین خود را متهم سازند و ناحق جلوه دهند و تاریخ‌نویسان نیز تلاش داشتند تنها این فرقه‌ها را دسته‌بندی کنند و شماره آنها را برابر رقم هفتاد (یا هفتاد و دو) نمایند و در این امر حدیثی را در مد نظر داشتند، که طبق آن پس از رحلت پیامبر (ص) امت می‌بایست به هفتاد (یا هفتاد و دو) فرقه تقسیم شود، که در بین آنها تنها یک فرقه درست دین است.

در اینجا به تحلیل همه تعلیمات این فرقه‌ها نمی‌پردازیم، زیرا بیشتر آنها تأثیری در جنبش ادبی بعدی نداشتند و با آن مربوط نبودند. تنها به بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم، زیرا این بررسی به ما نشان می‌دهد که چه مسائلی در آن زمان مورد توجه جماعت بوده است. گروهی از فرقه‌ها تنها مسائل سیاسی را در برابر خود گذاشته بودند: مسأله این بود که چه کسی می‌تواند جانشین قانونی پیامبر (ص) باشد. شیعیان طرفدار خاندان علی ابن ابیطالب (ع) پسر عم و داماد پیامبر (ص) بودند. بنی‌امیه علیه شیعیان بودند و خوارج نیز که هیچکدام را به خلافت قبول نداشتند، علیه هر دو دسته فعالیت می‌کردند.

اما خوارج گذشته از نظریات سیاسی، نظریات دیگری نیز داشتند که به ماهیت اسلام وابستگی داشت. این مسأله که ارتکاب معاصی کبیره چه عواقبی برای مسلمان همراه خواهد داشت، از طرف آنها به میان نهاده شد و مطرح گردید. ضمناً در بین خوارج در مورد این مسأله وحدت نظر کامل وجود نداشت. ازارقه یعنی افراطی‌ترین جریان خوارج معتقد بودند: مسلمانی که مرتکب گناه شود، دیگر مسلمان نیست. او به بت‌پرست تبدیل و به عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌شود و از این رو هر مسلمان مؤمن حق دارد گناهکار را به قتل برساند و خود از کیفر قتل بری باشد. ازارقه همچنین معتقد بودند که نه تنها از خود گناهکار بلکه از تمامی اعقاب او نیز حق دفاع سلب می‌گردد. معلوم است، که در دوران جنگهای خانگی (برادر کشی) اواسط سده اول هجری (سده هفتم میلادی)، این نظریات چه عواقب مخوفی در پی داشته‌اند.

گروه صفریه که اعتدالی‌تر بود تنها خود گناهکار را به مرگ محکوم می‌کرد و نجات فرزندان او را امکان‌پذیر می‌دانست.

گروه نجاهة اعتقاد داشتند که مرتکب معاصی را تنها در صورتی می‌توان

بت پرست دانست که جماعت نیز با این نظر موافق باشد. آنها در صورت بروز اختلاف نظر، تصمیم فقیه را در این باره ضروری می دانستند.

عبادیه از اینهم اعتدالی تر بودند و می گفتند مرتکب گناه باوجودی که کافر می شود، بازهم همسان بت پرست نیست.

مرجئه (مشتق از فعل رجاء = امیدوار بودن) که فعالیت آنها اساساً در سده های ۵۰ - ۱۵۳ هجری (۶۷۰ - ۷۷۰ میلادی) گسترش یافته بود با این نظریات دهشتناک مخالف بودند و عقیده داشتند مسلمانی که مرتکب گناه شود نه تنها کافر نمی شود بلکه با وجود معاصی مرتکبه می تواند به آینده پرسعادت امیدوار باشد. شالوده این نظریه آن بود که بخشایندگی طبق نوشته کتاب آسمانی، صفت اصلی الهی است و انتقامجویی خونخواره با تجسم مظهر الهی مغایرت دارد و آشتی پذیر نیست.

مرجئه باز هم گامی فراتر نهادند. طبق تعلیمات آنها ایمان کاری است، که کاملاً به اعتقاد درونی مربوط است. مسلمان حتی در صورتی که ایمان در اعمالش تجلی نکند بازهم مؤمن است؛ بعلاوه اگر او در دل خود به توحید ایمان دارد، حتی در صورتی که ظاهراً مراسم بت پرستان و یا مسیحیون را نیز انجام دهد، بازهم مسلمان باقی خواهد ماند. اما این اعتقاد باید با رغبت و تمایل آزادانه قلبی باشد، نه ثمره و نتیجه جبر و اجبار. کوتاه سخن، مرجئه مسأله آزادی اراده را که یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی است مطرح می کنند و در میان می نهند.

این مسأله مورد توجه دو فرقه دیگر یعنی جبریه و قدریه نیز قرار گرفت. جبریه منکر اراده آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هر عملی را اراده خداوندی انجام می دهد و انسان تنها این استعداد را دارد، که آن اراده را جامه عمل بپوشاند. گروههایی از این فرقه حتی گامی فراتر نهادند و چنین می پنداشتند، که اراده انسان هیچگونه ارزشی ندارد و بدین ترتیب تعلیمات آنها مغایر با قرآن بود، زیرا باوجودی که در کتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد، ولی هیچگاه چنین اعتقاد اکیدیه نسبت به تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی شود.

قدریه که اراده انسان را اراده بی کاملاً آزاد می دانستند و بدین ترتیب انسان را مسئول رفتار و کردارش می شمردند، با جبریه مخالف بودند. در کتاب آسمانی بارها توحید مطلق خاطر نشان می گردد و به همراه آن

صفاتی نظیر عالم (دانا)، بصیر (بینا)، و سمیع (شنوا) و غیره برای پروردگار ذکر می‌شود. از این رو خود بخود سؤالی درباره چگونگی نسبت این صفات به ذات مطلق به میان آمد.

ساده‌ترین راه حل این مسأله را مشبهه پیشنهاد کردند و خواستار شدند، که همه این ترکیبات مستقیماً به همان شکل ظاهری پذیرفته شود. اما چنین تفهیم مستقیم و ظاهری از یکسو با معنوی بودن ذات الهی مغایرت داشت و از سوی دیگر اعتراف به ابدیت این صفات افکار فلسفی روبه رشد را از لحاظ دیگری دچار تشویش می‌کرد: اگر همه این صفات ابدی و بیرون از زمان هستند، این امر به معنی آن است که همراه وجود ماهیتی تجریدی باید موجودیت چند ماهیت مشخص دیگر را نیز بپذیریم. و به گونه‌ی دیگر، به شرک می‌رسیم. روشن است که همین مسأله، انگیزه مباحثات شدید بعدی شد و به پیدایش فرقه معتزله، که یکی از جالب توجه‌ترین فرقه‌های اسلامی است، انجامید، که درباره آن با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت. برای پایان دادن به برشمردن مهمترین فرقه‌ها، باید از فرقه باطنیه نیز یاد کرد که سپس به جنبش نیرومند اسمعیلیه بدل گردید. باطنیه خواستار تفسیر استعاری و مجازی قرآن (تأویل) بودند و به یاری چنین تفسیری، یعنی تأویل، تعلیمات نوافلاطونی را درباره روح مطلق به نظریات خود درآوردند.

برشمردن حمایه نیز لازم است، که تعلیمات مربوط به تناسخ را پذیرفته بودند و باور داشتند که خالق، میمون‌ها و خوک‌ها را از گناهکاران به وجود می‌آورد؛ یعنی عقیده آنان با تعلیمات هندویان ارتباط صریحی داشت.

برای آن که بدانیم از آغاز نخستین سده هجری (اواخر سده هفتم میلادی) اندیشه فلسفی چه تحرک شدیدی داشته و چگونه متفکرین اسلامی در تماس با سایر نظریات ناچار بودند به مسائل پیچیده‌تری توجه کنند، همین اطلاعات مختصر بسنده است.

۳. معتزله و رشد تصوف

بطوری که گفته شد معتزله، که در تاریخ اسلام نقش بسیار مهمی داشته است، درخور

توجه شایانی است. «واصل ابن عطا» را بنیانگذار این فرقه می‌شمارند و نام فرقه را با این روایت مربوط می‌دانند که روزی حسن بصری مبلغ مشهور در مسجد به تدریس مشغول بود؛ یکی از شاگردان چنین پرسشی پیش کشید: طبق تعلیمات جبریه، مرتکب معاصی کبیره با این عمل خود کافر شده است و طبق تعلیمات مرجئه اگر مؤمن دارای ایمان است این کار او اهمیت خاصی ندارد. حالا نظر تو در مورد این مسأله چیست؟ حسن به فکر فرو رفت و در این هنگام شاگرد او واصل ابن عطا به پای خاست، به کناری رفت و جمعی از مستمعین را گرد خود جمع کرد و به آنها توضیح داد: مسلمانی که مرتکب معاصی کبیره شده، کافر نمی‌شود، اما ایمان خود را نیز بطور کامل حفظ نمی‌کند، بلکه دارای وضعی است فیما بین. حسن که دید واصل به کناری رفته و توضیحاتی می‌دهد، گفت: اعتزال عنا واصل (واصل از ما کنار گرفت) و گویا نام این فرقه از اینجا است (واژه «کنار رفتگان»). اما بطوری که ای. گادتسیمر ثابت کرده است، نباید برای این روایت اهمیتی قائل شد، و نام این فرقه را توضیحی دیگر است. یادآوری این نکته لازم است که هم خود واصل (۸۱ - ۱۳۲ هجری ۷۰۰ - ۷۴۹ میلادی) و هم عمرو ابن عبید (متوفی به سال ۱۵۲ هجری / ۷۶۹ میلادی) نزدیکترین شاگرد او و هم جانشینان نزدیک وی، نمایندگان آن جریان عزلت و گوشه‌گیری بودند، که به آنها در بالا اشاره شده است. همه دینیاران و واعظان ناراضی از ستم بنی امیه، از محافل حا کمه دوری می‌جستند. آنها مخالفین بنی امیه بودند اما مخالفینی در اقلیت که پیوسته شکست می‌خوردند و کاملاً طبیعی است که در میان آنها روحیه نومیدی سخت رشد می‌یافت. آنها به این نتیجه رسیده بودند که زندگی تهی از زیبایی و سرور است و انسان در بند نظریات خویش، و سرچشمه گرایش آنها به دوری از کارهای این جهانی و روی آوردن به عزلت، از همین جاست.

احتمالاً نام معتزله نیز «به معنی دوری‌گزیدگان از دنیا و محافل حا کمه» از همین نکته برمی‌آید اما آن روایت نیز مانند داستانهای همانندش دیرتر، یعنی هنگامی ساخته شده که مفهوم و تعبیر اصلی اصطلاح در بوته فراموشی، بوده است.

واصل هنگام بسط بعدی تعلیمات خود، تقدیر و سرنوشت را کاملاً نفی کرد. اساس تعلیمات او را تجسم عدل مطلق الهی تشکیل می‌دهد. در صورتی که پروردگار واقعاً دادگر است و در این باره شک و تردیدی نیست، زیرا در کتاب آسمانی هم به این امر همواره اشاره گردیده است، پس چگونه ممکن است انسان را در ازای

اعمالی که خود فرمان انجام آن را داده است، مجازات کند؟ بدین ترتیب با وجودی که اوضاع خارجی و حوادث به فرمان خداست، اعمال انسان محصول اراده خود اوست. در اینجا بدون شک تأثیر آشنایی واصل با تعلیمات گوناگون مسیحی مشاهده می‌شود. این تأثیر در تعلیمات او درباره صفات نیز به چشم می‌خورد. واصل با تأیید وحدت کامل، نمی‌تواند صفاتی را که موازی ذات قرار دارد بپذیرد و درعین حال آنها را نفی نیز نمی‌تواند بکند، زیرا در کتاب آسمانی اشاره به آنها هست. پس او به راه حل مصالحه آمیزی می‌رسد، که صفات تنها شکل تجلی ذات است. این تعلیمات او نمایانگر تماسی مستقیم با تعلیمات مسیحی درباره تجلی سیماهای الهی است.

احتمالاً کتاب واصل فی التوحید والعدل پیرامون مسائل فوق بوده است. این کتاب به جای نمانده و هیچ رساله معتزله نیز تا روزگار ما بطور کامل نرسیده و طبق قرائن به وسیله دینیاران اهل سنت نابود شده است. از این رو نظریات معتزله را بطور کامل باید طبق اطلاعاتی که مخالفینشان نگاهداری کرده‌اند مورد بررسی قرار داد، که البته بینهایت کار پژوهش را دشوار می‌سازد.

برسه حالتی که واصل معین کرده است:

۱- صفات همچون نمود ذات، ۲- عدل الهی و ۳- آزادی اراده، سپس دو حکم بسیار مهم دیگر نیز افزوده می‌شود. نخستین حکم مربوط است به مسئله حادث بودن قرآن. مذهب رسمی معتقد بود که قرآن، در زمان، خلق نشده و قبل از آفرینش جهان همواره وجود داشته، یعنی که قدیم است. ولی معتزله که سخت به توحید پایبند بودند، بایستی با این نظر مخالفت می‌کردند، زیرا اعتقاد بر قدیم بودن قرآن مثل آن بود که خدایی دیگر در کنار پروردگار قرار داده شود و بدین وسیله اصل توحید که اصلی کلمی است برهم بخورد. از اینجا نتیجه‌گیری مطلق منطقی به وجود می‌آید که قرآن نیز مانند هر چیز دیگر در جهان، طی گذشت زمان به وجود آمده و حادث است. حکم دوم معتزله که کاملاً دارای جنبه‌ی سیاسی است براین پایه است که خلافت نمی‌تواند موروثی باشد بلکه خلافت انتخابی است. بدون هیچ توضیحی روشن است که این حکم معتزله علیه بنی‌امیه بوده است.

تعلیمات معتزله در آثار ابواسحق ابن سيار النظام از مردم بصره (متوفی به سال ۲۳۱ هجری / ۸۴۵ میلادی) که بسیار مشهور است به بالاترین مرحله رشد می‌رسد. آگاهی ما درباره زندگی او بسیار کم است، اما این امر شایان دقت

است که طبق نوشته منابع، از آغاز جوانی پیوسته با دوگرایان^۸ (معتقدین به ثنویت یعنی با زرتشتیان و پیروان مانسی)، سفسطاییان هند «سوفسطاییان» (سمانیه) که تعلیماتی درباره اثبات برابری نیروی طرفداری و مخالفت با هر حالتی به وجود آورده بودند، معاشرت داشت و در سنین بلوغ نزد خبرگان فلسفه یونانی تحصیل کرده بود. نظام در هنر خود برای مباحثه شهرت داشت و دشمنانش او را «شیطان معتزله» می نامیدند.

نظام با بسط تعلیمات واصل درباره عدل به این نتیجه رسید که پروردگار نمی تواند خالق بدی و پلیدی باشد. پاداش و کیفر انسان پس از مرگ، همواره بطور دقیق مطابق با اعمال اوست و کسی نمی تواند آنرا نه کم کند و نه زیاد. بدین ترتیب طبق تعلیمات نظام، پاداش و کیفر، پیرو هیچ اراده ای نیست. طبق تعلیمات او جهان یکباره آفریده شده ولی پدیدارگردیدن پدیده های نوین آن تدریجی است. بدن انسان دارای اهمیت مستقلی نبوده و ابزار و وسیله روح اوست. پروردگار کاملاً معنوی است و انسان نه تنها در دنیا بلکه حتی در آخرت نیز او را با چشم نمی بیند.

بشیرالمعتمر (متوفی به سال ۲۲۶ هجری / ۸۴۰ میلادی) باچنین محدودیتی موافق نبود و باور داشت که قدرت پروردگار را در احسان و نیکی حد و حصری نیست... همه چیز را می تواند بهبود بخشد و بهتر کند و احتمال وجود دنیایی بهتر از آنچه که ما در آن زندگی می کنیم، هست.

ابوهضیل العلاف (متوفی به سال ۲۳۵ هجری قمری / ۸۴۹ میلادی) نیز با نظام مخالف بود. او ضمن موافقت با آزادی اراده تأکید می کرد که این آزادی اراده تنها در زندگی دنیایی امکان پذیر است. اما با وجود این به ابدی بودن عذاب دوزخ باور نداشت و آن را مغایر با بخشاینده گی خداوند می دانست.

علاف براهمیت خرد سخت تأکید می ورزید و تذکر می داد که معرفت حق از راه تعقل منطقی امکان پذیر است و برای آن نیازی به الهام نیست.

ابوعلی محمدابن عبدالوهاب الجبایی (متوفی به سال ۳۰۳ هجری / ۹۱۵ میلادی) این نظر را بسط داد. او با پذیرفتن درستی حدیث برپایه انتقاد اسناد به شدت اعتراض می کرد و خواستار آن بود که پیش از هر چیز، مضمون و محتوای

خود حدیث مورد مطالعه قرار گیرد، نه اینکه سلسله راویان؛ و می‌گفت با درستی آن احادیثی باید موافقت کرد، که با نیاز عقل و خرد مغایر نیستند. او باور به این نکته را، که مقدسین قدرت کارهای ماوراء الطبیعه را دارند جهالت می‌نامید، زیرا آن را مغایر عقل می‌دانست.

جنبش معتزله در پایان سده دوم هجری (آغاز سده نهم میلادی) به کامیابیهای ویژه‌ی دست یافت. در سال ۲۳۴ هجری / ۸۴۸ میلادی، مأمون خلیفه، تعلیمات معتزله را مذهب رسمی اعلام کرد. اما پیروان معتزله با وجود آزاد اندیشی خود، از شیوه‌های بیرحمانه گسترش تعلیمات خویش، خودداری نکردند. آنها در سالهای پیروزی خویش نوعی محکمه تفتیش عقاید (محنه) تشکیل دادند: همه مردم بغداد می‌بایست در برابر هیأت ویژه‌ی نظر خود را درباره قرآن ابراز دارند و بگویند، که آیا قرآن حادث است یا قدیم و اگر آنها با نظر معتزله درباره حادث بودن قرآن موافقت نمی‌کردند، مورد شکنجه و پیگردی بیرحمانه قرار می‌گرفتند. فعالیت این محکمه تفتیش عقاید در زمان خلیفه المعتصم (متوفی به سال ۲۲۸ هجری / ۸۴۲ میلادی) نیز ادامه داشت و حتی امام حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هجری / ۸۵۵ میلادی) بنیادگذار فقه حنبلی، که اکیداً از پذیرفتن حادث بودن قرآن خودداری می‌کرد، قربانی این محکمه شد.

تنها خلیفه المتوکل (۲۳۳ - ۲۴۷ هجری / ۸۴۷ - ۸۶۱ میلادی) بود که از پشتیبانی معتزله دست کشید و در زمان او پیروان این تعلیمات مورد پیگرد قرار گرفتند. بسیاری از دانشمندان برجسته قربانی پیگردهای تعصب‌آمیز شدند، اما با این همه فروغ تعلیمات معتزله خاموش نگردید و طی چند قرن بعد نیز پیروانی داشت.

اما این پیگرد نبود، بلکه فعالیت ابوالحسن علی ابن اسمعیل الاشعری (متوفی به سال ۳۲۴ هجری / ۹۵۳ میلادی) یکی از تیزهوشان و نکته‌سنجان بزرگ آغاز سده چهارم هجری (پایان سده نهم میلادی) بود که سنگین‌ترین ضربات را بر معتزله وارد کرد. بنابر روایت، اشعری شاگرد جبایی معتزلی بود و روزی هنگام درس، در برابر معلم خود چنین سؤالی مطرح کرد: «سه برادر بودند، یکی از آنها به هنگام مردن پارسا و پرهیزگار، دیگری گناهکار، و سومی طفلی خردسال بود. سرنوشت آنها پس از مرگ چیست؟»

جبایی پاسخ داد: «روشن است، پارسا به بهشت می رود، گناهکار به دوزخ، و طفل خردسال که هنوز فرصت نداشته نهاد خود را نشان دهد نه به آنجا و نه به اینجا.» اشعری سؤال دیگری طرح کرد و پرسید: «اما اگر کودک زبان به شکایت بگشاید و بپرسد چرا به او امکان نداده اند که با کارهای نیک خود به بهشت راه یابد، چه پاسخی به او خواهند داد؟» جبایی لبخندی زد و گفت: «تو خود می دانی که خداوند برای انسان آن کاری را می کند که بهتر (اصح) است. به او خواهند گفت: آگاه بودیم، که اگر بزرگ شوی مرتکب گناه خواهی شد و به دوزخ خواهی رفت، از این رو عمرت را زودتر گرفتیم.» اشعری با تعجب گفت: «در این وقت برادر گناهکار با یأس و حرمان خواهد گفت چرا مرا در خردسالی از نعمت حیات محروم نکردید و گذاشتید تا مرتکب گناه شوم، و در این صورت پاسخ چگونه خواهد بود؟» جبایی گنگ و خاموش ماند و تنها توانست زمزمه کند: هذا وسواس الشيطان. اشعری پیروزمندانه گفت: «معلم، مشاهده می کنی که مرکب تو در روی پل متوقف شد و نظریه تو در برابر انتقاد همان خردی که تحسینش می کنی تاب مقاومت نیاورد.»

اشعری را موجد کلام می دانند و بدان سان که دیدیم کلام از حربه مخالفین خود بهره گرفت و شیوه های فلسفه یونانی را به سود خود به کار بست. بدین سان شیوه های یونانی پیروزشدند و با هر گام ژرفتر به همه رشته های علوم اسلامی رخنه کردند.

۴. کوشش مترجمین

گفته شد که چگونه هنگام پدید آمدن سیستم های فلسفی اسلامی، از میراث فلسفه یونان باستان بهره گرفته شد. حال ببینیم که آثار مؤلفان دوران باستان از چه راه هایی به سوی فقهای اسلامی راه یافتند.

گفتیم که در نخستین سال های پس از رحلت پیامبر (ص) رهبران جماعت هیچ علمی را جز علوم «اسلامی» (بیشتر تفسیر و حدیث) قبول نداشتند. بنی امیه به قابل قبول بودن علوم دیگران تردید داشتند و در مورد پذیرفتن آن احتیاط را از دست نمی دادند. اما نیاز به علوم و بویژه به علمی کاملاً عملی، نظیر پزشکی، بسیار زیاد بود.

بالاخره، در زیر فشار ضرورت در سده دوم هجری (پایان سده هشتم میلادی) احادیثی پدیدار گردیدند نظیر *خذوا الحکمت ولومن السنة المشرکین* (حکمت فرا گیرید، حتی اگر از زبان مشرکین باشد) و *یا اطلبوا العلم من المهدالی المهد* (زگهواره تا گور دانش بجوی). *النفر ابن الحارث ابن کلدۀ الثقفی* از بستگان پیامبر (ص) در ایران به فراگرفتن علم پزشکی می‌پردازد. *خالد ابن یزید اموی* (متوفی به سال ۸۶ هجری/ ۷۰۵ میلادی) به آموزش کیمیا و نجوم مشغول می‌شود و ترجمه آثاری را درباره این علوم سفارش می‌دهد. در زمان مأمون عباسی (۱۹۸ - ۲۱۸ هجری ۸۱۳ - ۸۳۳ میلادی)، در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمه یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونان به زبان عربی آغاز می‌گردد. مأمون دبیرخانه ویژه‌ای تشکیل می‌دهد که بیشتر کارمندان آن سریانیها بودند و سریانیها پیش از اسلام به ترجمه ادبیات یونان باستان به زبان مادری خود، آغاز کرده بودند. در بین این مترجمین دو خاندان که همه کوشش خود را صرف این کار کرده بودند، شهرت خاصی داشتند: یکی خاندان بخت‌یشوع (عیشوع) و دیگری خاندان هنین. بزرگ خاندان نخست جرجیس ابن بخت‌یشوع پزشک نسطوری بود، که در دربار خلیفه منصور (۱۳۷ - ۱۳۸ هجری/ ۷۵۴ - ۷۵۵ میلادی) به کار پزشکی اشتغال داشت و پسر او بخت‌یشوع ابن جرجیس کار پدر را ادامه داد و همین مقام را در زمان هارون الرشید (۱۷۰ - ۱۹۴ هجری/ ۷۸۶ - ۸۰۹ میلادی) به دست آورد و پس از او پسرش جبرئیل و نواده‌اش بخت‌یشوع دوم این کار را ادامه دادند. در این خاندان بزرگ، جبرئیل بیشتر از همه به ترجمه آثار پزشکی پرداخت، اما روشن است که همه آنها در کارهای خود از تألیفات یونانی بهره جستند.

بزرگ خاندان هنین، اسحق العبادی (متولد به سال ۱۹۵ هجری/ ۸۱۰ میلادی) مردی مسیحی از شهر حیره و از خانواده‌ی بازرگان بود که به پزشکی رو کرد و این علم را تا آن اندازه که در آن زمان امکان داشت، فراگرفت ولی چون پیشه‌اش پزشکی نبود، پزشکان حرفه‌ی به او امکان کار نمی‌دادند. اما او مایوس نشد، به اسکندریه رفت و در آنجا به فراگرفتن زبان یونانی پرداخت و این زبان را چنان فراگرفت که تمام آثار هومر را از بر داشت. این نکته یکی از شواهد اندکی است براین که در آن محیط، ادبیات یونانیان باستان مورد توجه بوده است. پزشکان

بغداد به ترجمه از یونانی قدیم نیاز بسیار داشتند و از این رو وی پس از بازگشت، بی‌درنگ برای گرداندن رسالات جالینوس، سفارشات دریافت کرد. سپس به عنوان مترجمی که برای گردانیدن تألیفات فلسفی یونان شایستگی دارد، به مأمون معرفی شد و کارهای او مورد پسند مأمون افتاد. و مأمون وی را در رأس هیأت مترجمین گماشت. این نکته شایان توجه است که در آن زمان مزد ترجمه برای هر کار، جداگانه و طبق وزن پرداخت می‌شد و از این رو همین تنها از کاغذهای ضخیم و قطور استفاده می‌کرد و با مرکبی غلیظ و حروفی بسیار درشت می‌نوشت و فواصل کلمات و سطرها را زیاد می‌گذاشت تا از این رهگذر بتواند بروزن فرآورده خود بیفزاید.

پسر او اسحق ابن‌هنین نیز کوشش خود را سربه‌سر در گرداندن تألیفات فلسفی و از جمله ترجمه مهمترین آثار ارسطو به کار بست.

مسیحی دیگری از سوریه به نام قسطاء ابن‌لوقا البعلبکی (متولد سال ۲۲۱ هجری / ۸۳۵ میلادی) که پیشه‌اش پزشکی بود، نه تنها از یونانی ترجمه می‌کرد، بلکه از خود نیز بیش از یکصد اثر در رشته‌های گوناگون دانش به جای گذاشت.

مردی صراف از حران به نام ثابت ابن‌قراء (متوفی به سال ۲۹۶ هجری / ۹۰۸ میلادی) و پسر او سنان ابن ثابت به غیر از آثار فلسفی، آثاری نیز از پزشکی و اختر-شناسی ترجمه کردند.

الحجاج ابن‌مطر که در دستگاه مأمون کار می‌کرد، کوشش خود را وقف گرداندن تألیفات مربوط به ریاضی کرد. او آثار اقلیدس و رساله بطلمیوس را ترجمه کرد که نام آن در عربی تحریف و به شکل المجسطی آمده است.

در آغاز سده چهارم هجری (میانه سده دهم میلادی) علوم یونانی چنان گسترش می‌یابد، که چنانکه خواهد آمد، در بصره برای گونه‌ی نتیجه‌گیری از معلومات حاصله، تلاش‌شایان توجهی به عمل می‌آید. گروهی عبارت از پنج دانشمند: ابوسلیمان محمد ابن‌معشر البستی المقدسی، ابوالحسن علی ابن هارون الزنجانی، ابواحمد المهرجانی، العوفی، و زید ابن رفاعه^۹ در انجمنی علمی گرد می‌آیند و نام آن را «اخوان الصفا» (برادران پاک) می‌گذارند. آنها دانشنامه‌ی (دایرة المعارف) به

وجود می آورند، که وظیفه اش به گفته خود آنها «پاک کردن اسلام به کمک اندیشه فلسفی از نامعقولاتی است، که به آن راه یافته است».

این دانشنامه عبارت است از پنجاه و یک رساله و مشتمل بر چهار بخش:

(۱) تعقل و منطق (رسالات ۱ — ۱۳)

(۲) علوم طبیعی و تعلیمات مربوط به انسان (رسالات ۱۴ — ۳۰)

(۳) تعلیمات درباره روح جهانی (رسالات ۳۱ — ۴۰)

(۴) علوم الهی (رسالات ۴۱ — ۵۱)

طبق سیستم یونانی، این دانشنامه در آغاز، آموزندگان را از راه علوم

ریاضی برای تفکر منطقی آماده می کرد و آنها را نخست با:

۱- حساب، ۲- هندسه اقلیدس، ۳- نجوم، ۴- جغرافیای بطلمیوس و

تعلیمات مربوط به هفت اقلیم زمین، ۵- نظریه موسیقی، و ۶- تعلیمات درباره نسبت

ریاضی، آشنا می ساخت.

فراگیرنده با این مقدمات می توانست به آموختن فلسفه بپردازد. این آموزش

نیز به این ترتیب بود:

۷- نظریه و دسته بندی علوم، ۸- تطبیق علوم در عمل، ۹- ارتباط بین

پدیده های گروه های مشخص علمی.

سپس، منطق، طبق تعلیمات ارسطو، از جمله:

۱۰- درآمد یا مقدمه (ایساغوجی (ἰσαγωγῆ) بر قانون ارسطو، ۱۱- مقولات

(کاته غوریاث)، ۱۲- پری هرمینیا س (در پیرامون گزاره ها) و تحلیل اول، ۱۳- تحلیل

دوم و تعلیمات درباره اثبات کردن.

سپس فراگیرنده می توانست به آموزش درباره طبیعت بپردازد و ادامه کار

و چنین بود:

۱۴- فیزیک ارسطو، تعلیمات درباره ماده، شکل، مکان، و زمان حرکت،

۱۵- تعلیمات درباره آسمان و زمین، ۱۶- درباره چهار عنصر، ۱۷- درباره

پدیده های اثیر، ۱۸- کانشناسی، ۱۹- تعلیمات درباره طبیعت همچون نیروی فعال،

۲۰- گیاه شناسی، و ۲۱- جانور شناسی.

همه این بخش به غیر از کانشناسی از روی آثار ارسطو فراهم شده بود. فراگیرنده

پس از مطالعه درباره جانوران می بایست به مطالعه درباره انسان بپردازد. از این رو

داستان ظریفی دربارهٔ مباحثهٔ انسان و حیوان ضمیمهٔ رسالهٔ ۲۱ است، که در آن نتیجه‌گیری می‌شود انسان پس از اینکه تابع معایب گردد از منفورترین جانوران نیز پست‌تر می‌شود. تعلیمات مربوط به انسان به این ترتیب است:

۲۲- ساخت بدن انسان، ۲۳- دستگاه احساس و مراکز، احساس، ۲۴- جنین‌شناسی در ارتباط با نجوم، ۲۵- تعلیمات دربارهٔ انسان همچون جزیی از جهان ذرات، ۲۶- تعلیمات دربارهٔ روح فرد، ۲۷- دربارهٔ معرفت‌های گوناگون، ۲۸- دربارهٔ زندگی و مرگ، ۲۹- دربارهٔ لذت و عذاب، ۳۰- دربارهٔ گوناگونی زبانها. تعلیمات مربوط به انسان که آن نیز طبق نظریات ارسطو است به پایان می‌رسد و ترتیب دهندگان به مسائل متافیزیک می‌پردازند و بر زمینه‌ی نوافلاطونی قرار می‌گیرند. این بخش چنین ادامه می‌یابد:

۳۱- نظریهٔ اعداد، یعنی تعلیمات دربارهٔ پیدایش تمام اعداد از واحد و بازگشت همهٔ آنها به واحد، سپس طبق قیاس، ۳۲- دربارهٔ پیدایش جهان از روح آغازین، ۳۳- تعلیمات دربارهٔ دنیا و کائنات، ۳۴- دربارهٔ ادراک روحی و معنوی، ۳۵- دربارهٔ حرکت دورانی سیارات، ۳۶- دربارهٔ ماهیت عشق، ۳۷- دربارهٔ وسوسه و رستاخیز، ۳۸- دربارهٔ حرکتهای گوناگون، ۳۹- دربارهٔ علت و معلول، ۴۰- دربارهٔ تشخیص درست.

سپس فصلهای مربوط به علوم الهی به معنای مطلق واژه آغاز می‌شود:

۴۱- دربارهٔ تعالیم گوناگون، ۴۲- دربارهٔ راه درست به سوی خدا، ۴۳- دربارهٔ ایمان اخوان الصفا، ۴۴- دربارهٔ شیوهٔ زندگی آنها، ۴۵- دربارهٔ مسلمانی، ۴۶- دربارهٔ اوامر الهی و پیامبری، ۴۷- دربارهٔ دعوت خدا به پاکی و عشق، ۴۸- دربارهٔ تأثیر پدیده‌های معنوی بر انسان، ۴۹- دربارهٔ گوناگونی ادارهٔ امور دولت، ۵۰- دربارهٔ جهان، همچون چرخ گردان، ۵۱- دربارهٔ شعبده و جادو.

این فهرست به‌طور قانع‌کننده‌ی نشان می‌دهد، که شناخت محافل دارای معلومات در حکومت خلفا، در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری (میانهٔ سدهٔ دهم میلادی) تا چه مرزهایی گسترش یافته و تعلیمات فلاسفهٔ یونان در این دانش چه تأثیری داشته است. ضمناً این نکته بسیار شایان توجه است که تضاد موجود بین افلاطون و ارسطو از نظر فقه‌های مسلمان پنهان مانده و آنها تعلیمات این دو فیلسوف را بی‌کم و کاست

به عنوان نظریات آشتی داده شده در سیستم نوافلاطونی تلقی می کنند. در آمیختن این تعلیمات به ابداع تحولی دایره مانند می انجامد: آغاز پیدایش از اولویت واقعیت خالق است، سپس پایین و پایینتر می آید تا در پست ترین نقطه به کانه می رسد و سپس جریان عکس پیدایش آغاز می گردد و هرچیزی که پدیدار گردیده است دوباره به مبدأ و واحد اولیه بازمی گردد. آن مسائلی که بعداً در اروپای قرون وسطی مورد توجه قرار گرفت، همه در اینجا مطرح است و از این رو بررسی این مسائل تنها همچون بازنگری در تعلیمات ارسطو به هیچوجه درست نیست. اگر به یاد بیاوریم که در تاریخ فرهنگ اروپا در دورانی بین سده های سوم تا هفتم هجری (سده های نهم تا سیزدهم میلادی) زمان ژرفترین رکودها بوده است، آنگاه ناگزیر به این نتیجه می رسیم که آثار فلاسفه شرق بود که ملل اروپا را از بن بست بیرون آورد و راه پیشرفت بعدی را به آنها نشان داد.

۵. نظرات نوافلاطونی

هنگام توضیح اجمالی درباره تاریخ تکامل اندیشه فلسفی در دوران حکومت خلفاء، طی سده های سوم و چهارم هجری، چندبار به تأثیر عقاید نوافلاطونی اشاره کردیم و چون باید در صفحات بعد نیز به این مسأله مراجعه کنیم، پیش از تشریح تاریخ بعدی تصوف اندکی درباره اصول کلی تعلیمات نوافلاطونی سخن می گوئیم.

هنگامی که فلسفه یونان در صحرای لم یزرع حکمت شک و شبهه رواقی واپیکوریزم غیر اخلاقی خشک شده بود، این نوافلاطونیان بودند که اصول اصلی آن را نجات دادند. تعلیمات نوافلاطونیان را می توان چنین تقسیم کرد: ۱- نظریه علمی که بزرگترین نمایندگان آن آمونیوس ساکاس^{۱۰} و پلوتینوس بودند.^{۱۱}

۲- الهیات دنیای چند خدایی (پلی ته ئیسم) که لبه تیز آن متوجه مسیحیت بود و در سوریه از طرف یامبلیخوس^{۱۲} طرح شده بود، و ۳- تکرار مجدد و سطحی تمام فلسفه

10. Ammonius Saccas

۱۱. Plotinus (۲۰۸ - ۲۷۰): فیلسوف نوافلاطونی. - م.

۱۲. Iamblichus: نویسنده کتاب زندگی فیثاغودث است و در سال ۳۶۳ میلادی در گذشت. - م.

یونان بطور اعم که در آثار پروکلو^{۱۳} آتنی تجلی کرد.

برای ما فعالیت پلوتینوس دارای اهمیت بیشتری است. او در سال ۲۰۸ میلادی در لوکوپولیس^{۱۴} در مصر به دنیا آمد، دوره فلسفه را نزد آمونیوس ساکاس آموخت و سپس چون علاقه‌مند بود دانش خود را با آموختن ادیان شرق کاملتر کند، در یورش امپراتور گوردیان سوم علیه ایران شرکت کرد. در حدود سال ۲۶۴ میلادی بازگشت و در رم به تدریس پرداخت و در ۲۶۹ میلادی در ملک خود در کامپانیه^{۱۵} وفات یافت. مهمترین اثر پلوتینوس آثار^{۱۶} معروف وی «نه‌گانه‌ها» است و این نام از این روست، که اثر می‌بایست از نه‌کتاب تشکیل شود و هر کتاب از نه‌فصل. پلوتینوس این اثر را به‌طور کامل به پایان نرسانید، اما بخشهایی از آن که کامل است شامل پاسخ به مسائلی است که او مطرح کرده است.

به عقیده پلوتینوس، معرفت یزدان به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. در اثر پلوتینوس واژه «خدا» وجود ندارد و به جای آن واژه‌های «نخستین» (τὸ πρῶτον) و «ناگنجیده در سخن» (ἀρρητόν) آمده است. یزدان — آن وحدتی است، که در فراسوی همه تضاد جای دارد و همانا نیکی ناب و نیروی نخست (πρώτη δύναμις) است. جهان زاده اوست، اما وی جهان را نه از روی اراده، بلکه طبق ضرورت، برای ابد و خارج از زمان به هستی می‌آورد.

پیدایش جهان از سرچشمه‌یی یگانه است و گونه‌یی جریان تهی شدن از پرشدن، اما پا به پای جریان تهی شدن، از سرچشمه یگانه، چیزی کاسته نمی‌شود و مانند سرچشمه نور بدون تغییر می‌ماند. پیدایش نیز همانند نور که پس از دورشدن از سرچشمه، تاریکتر می‌گردد، هرچه از سرچشمه یگانه دورتر می‌رود فشرده‌تر می‌شود. پلوتین پیدایش را در پنج مرحله می‌داند:

۱- مجموعه یگانه، ۲- روح، ۳- نفس، ۴- ماده، ۵- پدیده‌های جهان مادی.

روح یا خرد (νοῦς) چنان که پلوتینوس می‌نامد، بازتاب مجموعه یگانه است و از این رو مفهوم واقعیت در آن نهاده شده است و نیز همه تنوع و گوناگونی جهان آینده در آن جای دارد، و تنها شکل این گوناگونی جهان آینده قابل درک است،

۱۳. Proclus (۴۱۰-۴۸۵): فیلسوف نوافلاطونی که در قسطنطنیه متولد گردید. -م.

14. Lycopolis

15. Campania

16. Eneads

(κόσμος νοητός) که واقعی نیست. با این نظریات درآینده بارها روبه‌رو خواهیم شد. درباره نفس (ψυχή) باید گفت که به روح بستگی دارد و روح با سرچشمه یگانه در نفس هم عنصر عالی هست و هم عنصر ادنی. نفس آدمی دارای حساسیتی است بسیار، پیش از زندگی دنیایی وجود داشته و وابسته به رفتار و کردار انسان می‌تواند به اجسام گوناگون حلول کند.

ماده — تاریکی آغازین، «ناموجود» (τὸ μὴ ὂν) است. تعبیر دیگر آن همانا «فقدان» (στέρησις)، «هرگونه فقر» (μηνία παντελής)، «عدم وجود نیکی» (ἀμουσία τοῦ ἀγαθοῦ) و «بدی نخست» (πρῶτον κακόν) است. به گونه‌ی دیگر، ماده قطب کامل مجموعه واحد است. احتمال دارد که ما در اینجا تأثیر آشنایی پلوتین را با تعلیمات دین زرتشت درباره دوگرایی مشاهده کنیم.

وظیفه انسان همانا رهایی نفس از پلیدی جسم مادی و نزدیک ساختن آن به زندگی خدایی است. از راه خرد دسترسی براین کار نیست و یگانه راه آن حالت وجد (ἔκστασις) یعنی حالتی است که انسان در آن حال خود را منفرد و مجزا نمی‌یابد. این حالت به هدف نهایی و غایی می‌انجامد که «تماس» (ἁφή) یا «وحدت» (ἁπλωση) نام دارد.

در اینجا تنها به‌مهمترین اصول نوافلاطونی‌گرایی اشاره شد که درآینده به ما در تفهیم برخی نظریات صوفیه یاری خواهد کرد. لازم است به تعلیمات دیگری نیز اشاره شود که در جریانات فلسفی اسلامی تأثیر داشته و «گنوستی‌تسیم»^{۱۷} نامیده می‌شود.

این تعلیمات در آغاز سده دوم میلادی پدیدار گردید و بیشتر آن در بخش خاوری دنیای مسیحیت طرح شده و عبارت بود از پیوند نظریات باختر و خاور که به پیدایش نوعی فلسفه تاریخ انجامید. والتین متوفی در قبرس در حدود سال ۱۶۰ میلادی و باردسان از مردم بین‌النهرین متولد بین سالهای ۱۵۵ — ۲۲۵ میلادی برجسته‌ترین نمایندگان این جریان بودند. پیروان این نظریات، مبارزه ادیان را

۱۷. گنوستی‌تسیم، تعلیماتی در باره معرفت عرفانی است که گویا اسرار زندگی را کشف و راه نجات را نشان می‌دهد. این تعلیمات در سده‌های ۲ و ۳ میلادی در کشورهای خاور نزدیک گسترش یافت. آثار گنوستیکها به وسیله کلیسای مسیحی نابود شد. — م.

همچون ستیز خدایان گوناگون ارزیابی می کردند. طبق تعلیمات آنها مسیح نقطه عطف است و با ظهور او رهایی کامل از بدی میسر گردیده است، زیرا عالیت‌ترین مظهر الهی در وجود اوست.

به عقیده و النتین ماهیت آغازین الوهیت — «نیا» ($\pi\rho\omicron\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$) عبارت است از ابدیت بی پایان ($\beta\upsilon\theta\acute{\epsilon}\varsigma$) که از «خاموشی» ($\sigma\iota\gamma\acute{\eta}$) به وجود آمده و همانند «شعور» ($\epsilon\upsilon\nu\omicron\iota\alpha$) است و دنیای ایده‌ها ($\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$) از آن سرچشمه می‌گیرد. خرد ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$) در غم دوری از پدر، سقوط آغاز می‌کند و به وسیله الوهیت پایین که سازنده جهان است، دنیای احساس را به وجود می‌آورد. این نظریات قبل از نو-افلاطونی‌گرایی پیدا شده و تعلیمات زرتشت و مانی شالوده آن را تشکیل می‌دهند، منتها برای نخستین بار دوگرایی آنها کنار گذاشته شده است.

گنوستیکها باور دارند که انسان از سه عنصر ساخته شده است: عنصر مادی یا بدن ($\sigma\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$)، نفس ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) — پدیده‌ای دوگانه که هم بر بدن سنگینی می‌کند و هم بر روح — و «روح» ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$)، عنصر خدایی سرشت انسان. پژواک و طنین این تعلیمات را نیز در نظریات برخی از صوفیان مشاهده خواهیم کرد.

۶. تکامل بعدی تصوف

دیدیم که شرایط اجتماعی به پیدایش جنبش نیرومند «ترک دنیایی» و ریاضت‌کشی در مهمترین مراکز حکومت خلفا انجامید. مبارزات درونی... در راه ایجاد شالوده فلسفی، نه تنها از پیشرفت بعدی این جنبش جلوگیری نکرد، بلکه برعکس در کار پیشرفت ایجاد شالوده فلسفی شتاب انداخت. جنبش ترک دنیایی با نگاهداری بسیاری از عناصر نخستین خود، در عین حال به جستجوی استدلال نظری تعلیمات خویش آغاز کرد. زهاد در جستجوی براهین ضروری، احتمالا در مباحثه با مخالفان، هم از اصطلاحات و شیوه‌های دینی‌اران و هم از اصطلاحات و شیوه‌های مکاتب گوناگون فلسفی بهره می‌بردند. به تمرینات گوناگون مرتاضانه که در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به ایفای نقش بزرگی آغاز کرده بود، بطور ضمنی اشاره شد. پا به پای این تمرینات، نوعی درون‌نگری و نظارت بر حالات روحی نیز بتدریج آغاز

گردید. ابو عبد الله حارث ابن اسد العنازی المحاسبی (متولد در بصره و متوفی در بغداد به سال ۲۶۲ هجری / ۸۵۷ میلادی) نقش بزرگی در طرح نظری شالوده این درون-نگری ایفا کرد. محاسبی در تمایز با زهاد پیشین اطلاعات کاملی در الهیات داشت و از این رو توانست برای ابداع اصطلاحات دقیق تعلیمات خود کوشش کند. او در کتاب *الرعاية الحقوق الله* که مشتمل بر شصت و یک باب است درباره شیوه‌های «درون‌نگری» (محاسبه نفس، که تخلص او نیز از همین جاست) توضیح داده است. محاسبی این هدف را دنبال می‌کرده است که بر توازن بین فعالیت خارجی انسان و امیال قلبی او نظارت کند. او در پرتو تحلیل بسیار دقیق پیرامون پنهانی‌ترین امیال و حرکات نفسانی، مفهوم حال یعنی حالت وجد را معین می‌کند که به عقیده وی با اراده انسان نمی‌توان به آن رسید، بلکه این حالت در پرتو نزول رحمت الهی دست می‌دهد. حال - حالتی است سخت کوتاه و احتمالاً حتی خارج از محدوده زمان زیرا این فروغی است آنی و ناگهانی که با دو حیات گوناگون رنگ آمیزی شده است.

کتاب محاسبی مجموعه دستورالعملهایی است درباره سازمان زندگی درونی و جهات پاکیزگی معنوی. این کتاب در تاریخ تصوف اهمیتی بسیار دارد، زیرا تقریباً همه مؤلفینی که پس از آن (سده‌های چهارم تا ششم هجری / دهم تا دوازدهم میلادی) تألیفاتی درباره طریق صوفیه دارند، از این کتاب بهره‌گیری فراوانی کرده‌اند. در همان زمان در شمال افریقا نیز ابو الفیض ابن ابراهیم ذوالنون المصري از مردم نوبی (متوفی به سال ۲۴۶ هجری / ۸۶۰ میلادی) به چنین مشاهداتی اشتغال داشت. درباره زندگی این مرد تقریباً اطلاع چندانی در دست نیست و تنها می‌دانیم که او به کیمیاگری نیز می‌پرداخته است. این نکته شاید نشان‌دهنده پیوند او با مکتب اسکندریه باشد. گمان می‌رود آن درجه‌بندی حالات روحی که وی ترتیب داده تا اندازه‌ی با تعلیمات مسیحی بی‌ارتباط نبوده است و وجود تعداد زیادی صومعه مسیحی در شمال افریقا، آشنایی ذوالنون را با چنین تعلیماتی بسیار محتمل می‌کند.

رشد جنبش ریاضت‌کشی در آغاز سده سوم هجری (نهم میلادی) انگیزه‌گرایش به مؤمن‌نمایی گردید و حتی به پیدایش فرقه ویژه بکون (گریه‌کنندگان) یعنی زهادی انجامید که با شیونهای دایمی خود و قرائت قرآن در برابر انظار ابراز توبه و ندامت می‌کردند. این گرایش چنان نیرومند بود که حتی محافل حا کمه نیز

ناچار تا اندازه‌یی از آن پیروی می‌کردند. چنانچه می‌دانیم که در قصر زییده (متوفی به سال ۲۱۶ هجری / ۸۳۱ میلادی)، همسر هارون الرشید کنیز کی جزو خدام بود و وظیفه داشت شب و روز قرآن تلاوت کند. یکی از مؤلفان (سده سوم هجری / نهم میلادی) می‌گوید در آن زمان کسی که شبها از کوچه‌های بغداد می‌گذشت، از هر سو صدای تلاوت قرآن و ندبه می‌شنید که صدایی شبیه ریزش آب در جویبارها را به یاد می‌آورد.

درون‌نگری زهاد، براین عادت ضربت سنگینی وارد کرد. مکتب محاسبی، ارضاء خاطر را تنها با مؤمن‌نمایی قبول نداشت. برای این مکتب این امر حائز اهمیت بود که حالت درونی مؤمن با کردار ظاهری او سازگار باشد. از این گذشته آنها گرایش داشتند که به حالت درونی اهمیت بیشتری بدهند. این نتیجه‌گیری کاملاً منطقی است، زیرا در همین زمان است که فقها نیز کم‌کم برای نیت، اهمیتی بیشتر قائل می‌گردند. جالب توجه است که مجموعه مشهور احادیث البخاری نیز با این حدیث آغاز می‌شود که انما الاعمال بالنیات (بدرستی، کارتنها در نیات است)، به گونه‌یی دیگر، برای اقدام تصادفی که با وضع روحی ارتباطی ندارد، نمی‌توان ارزش حقوقی قائل شد.

تصور می‌رود شرایط دیگری نیز به تقویت رشد این درون‌نگری کمک کرده باشد. چون در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، گروه زهاد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند می‌بایست نقشی به مراتب بیشتر ایفا نمایند. هیأت حاکمه تلاش داشت با اتخاذ هر تدبیری آنها را به سوی خود بکشانند. بخوبی روشن است که عباسیان کسانی را که به تقدس مشهور شده بودند پیوسته به دربار دعوت می‌کردند، به اندرزهای آنان گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه‌یی می‌بخشیدند. اما در چنین شرایطی هاله تقدس می‌توانست وسیله بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی گردد نه آسمانی، و همین‌طور هم بود. تمرینات ریاضت‌کشی به نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا، آنهم کالایی که به بهای خوب خریداری می‌شد. مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به دین را بسیار بسط داده بود، در قبال بهره‌گیری از «تقدس» جبهه‌گیری کرد. بسط و گسترش این تعلیمات در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به پیدایش مکتب ویژه‌یی منجر گردید که نام آن ملامتیه بود. طبق تعلیمات این مکتب، که مرکز اصلی آن در نیشاپور قرار داشت و شخصیت‌های

برجسته‌یی چون ابو حفص عمر ابن سلمه الحداد (متوفی بین سالهای ۲۶۴ - ۲۶۷ هجری / ۸۷۷ - ۸۸۱ میلادی)، ابوصالح حمدون القصار (متوفی به سال ۲۷۱ هجری / ۸۸۴ - ۸۸۵ میلادی) و ابو عثمان سعید ابن اسمعیل الحیری (متوفی به سال ۲۹۸ هجری / ۹۱۰ - ۹۱۱ میلادی) از آنجا برآمده بودند، وظیفه اصلی انسانی که این تعلیمات را پذیرفته بود - همانا به کمال رسانیدن خویش، منزله ساختن دل و اندیشه و رعایت دقیق سنت بود. اما این فعالیتی بود فردی که دیگران نمی‌بایست از آن آگاه می‌شدند. هر چه در روح چنین فردی می‌گذرد - سری است مربوط به خدا که بر هر چه نهان است و نیز بر ضمیر این فرد، آگاهی دارد و بر آن واقف است. چنین شخصی از لحاظ ظاهر نباید با دیگران هیچ‌گونه فرقی داشته باشد و بر عکس اگر مردم او را گناهکار هم بدانند و از او دوری کنند و وی را خوار شمارند، این کار باید او را شاد گرداند و این نشانه آن است که تلاشهایش وی را به راه درست رهنمون شده‌اند، زیرا پیامبران و مقدسان همواره در معرض توهین و تحقیر بوده‌اند. حمدون قصار حتی روا می‌دانست که پیروانش موازین سنت را بشکنند (البته نه چندان سخت)، زیرا تنها از این راه می‌توانستند برای خود وجهه نامناسبی فراهم سازند. پیروان این فرقه نه تنها خرقة معمول زهاد را در بر نمی‌کردند، بلکه برعکس به جامه سپاهیان در می‌آمدند، زیرا همان‌گونه که دیدیم، تعلق داشتن به سپاه امکان حلال بودن دستمزد را از بین می‌برد. ملامتیه حتی بدانجا رسیدند که مثلاً خود را موظف می‌دانستند در یوزگی کنند و برای تغذیه خویش صدقه و بخشش بگیرند. آنها در کوی و برزن از رهگذران صدقه می‌خواستند و ضمناً بطور عمد با لحنی گستاخانه و اهانت‌آمیز درخواست صدقه داشتند. آنها بر آن بودند که اگر با این شیوه به آنها صدقه‌یی داده شود، این صدقه تنها با اراده خداوند بوده است و برای انگیختن ترحم و همدردی کوشش نمی‌کردند و در یوزگی داوطلبانه خود را به پیشه بدل نمی‌ساختند. این نتیجه‌گیری نیشاپوریها از تعلیمات ملامتیه درباره ریا بود، اما بغدادیها در پایان سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به راهی گام نهادند که با مکتب نیشاپور تفاوت‌هایی داشت. بدان‌سان که گذشت، ملامتیه از ریا و تظاهر در برابر مردم هراس داشتند؛ مکتب بغداد، ریای خوفناکتری را کشف کرد و آن ریا و تظاهر در برابر خویش بود. پیروان این مکتب می‌گفتند: اگر حتی انسان به حدی برسد که تلاش او برای پا کیزه داشتن دل از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه گناه بزرگتری

دامنگیرش خواهد شد که عبارت است از خیره شدن چشمانش از تقدس خویش و شغف و وجد از مصائب و آزارهایی که برخورد هموار کرده است. اگر او حتی پنهان از همگان خود را آزار و رنج دهد و امیدوار باشد که درازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت دارد، این نیز همان سوداگری با «تقدس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از اراده خدا و مشیت الهی است. ابوالقاسم ابن محمد ابن الجنید الخطاط از مشایخ مشهور بغداد (متوفی به سال ۲۲۹ هجری / ۹۱۱ میلادی)، که «سید الطایفه» و «طاووس الفقرا» لقب داشت، بیش از همه این تعلیمات را بسط داد. جنید که دارای دانشی ژرف در الهیات و فلسفه بود، منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باک و جسور بود. چنانچه او هرگونه امکان انسان را در انجام هر نوع خدمتی نفی می‌کرد، زیرا کل العمل من عطائه یكون (هر عمل [بنده] — فقط عطای [بالا] است). به همین دلیل نباید به پاداشی چشم داشت: مطالعته الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به پاداش درخور کسانی است که فضل [او] را فراموش کرده باشند).

در اینجا یکسره به تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که در آینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوف احرار کند. می‌بینیم که چگونه تقویت منطق دایره فعالیت شخص زاهد را تنگ و تنگتر می‌کند. در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از اراده الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن: حذف کامل اراده خویش، اعتراف صریح به ناچیز بودن خود و درک این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی است. جنید می‌گوید: أشرف المجالس وأعلاها الجلوس مع الفکر فی میدان التوحید (بهترین نشستها و بالاترین نشستها، نشست با اندیشه درمیدان توحید است). یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به آن کوشا بود، تجلی ظاهری عبادت و انجام تمام فرایض و غیره نبوده، بلکه فرورفتن در اندیشه یگانگی خدا بدانسان است که در آن ژرفنای اندیشه، موجودیت انسان کاملاً محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود و سلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد. جنید از راه استنتاج منطقی، از کل به جزء، که در زمان معتزله با تکامل اصل احدیت مطلق یزدانی تشدید شده بود، به چنین نتیجه‌ی رسید.

اما پیش از آن نیز ابویزید (بایزید) طیفور ابن عیسی ابن آدم سرشان

البسطامی (متوفی به سال ۲۶۲ یا ۲۷۲ هجری / ۸۷۵ یا ۸۸۵ میلادی) یکی از متفکران تصوف که در نوع خود بی‌همتا بود، به همین نتیجه رسیده بود. درباره زندگی او نیز اطلاعات ما اندک است و همینقدر می‌دانیم که در معرض حملات نمایندگان مذهب رسمی بوده و چند بار نیز از زادگاهش رانده شده است. نتیجه-گیریهای بایزید از روی منطق نبود، بلکه چنین می‌نماید که او نیز در همان راهی گام می‌زد که رابعه در آن گام نهاده بود. وارستگی او برای کسب افتخار و دریافت پاداش نبود. سرچشمه وارستگی او می‌بایست از عشق به پروردگار ناشی شده باشد، که خویشتن را در آن عشق از یاد برده بود. او تأکید می‌کند که در تعمق کامل در اندیشه وحدانیت می‌تواند احساس فنای «من» دست دهد، همانطوری که «من» عاشق به «من» معشوق می‌پیوندد. انسان فانی است و الوهیت پایدار. احتمالاً او با پیروی از گفته قرآن: *کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذو الجلال والاكرام* (سوره ۵۵، آیه ۲۶ و ۲۷) «و تمام آنچه در آن است [یعنی در زمین - برتلس] فانی است و تنها جلوه پروردگار تو که دارای جلال و کرام است برای همیشه باقی خواهد بود»، این حالت را فنا نامیده است. اصطلاح فنا از پایان سده سوم هجری (سده نهم میلادی) به اصطلاح فنی تصوف تبدیل می‌گردد و اهمیت بسیاری کسب می‌کند، زیرا در بیشتر مکاتب تصوف فنا را همچون هدف نهایی سالکان طریقت (راه صوفیه) می‌پذیرند.

پژوهشگران اروپایی تلاش ورزیده‌اند تا فنا را همتای فیروانا^{۱۸}ی بودایی گردانند ولی گمان نمی‌رود که چنین امکانی وجود داشته باشد. نخست این که هنوز امکان اثبات این امر نیست که متفکران تصوف در آن زمان تجسم روشنی از تعلیمات هند داشته باشند. ثانیاً نیروانا دارای تعلیماتی نیز درباره تغییر و تبدیل و در باره چرخ سانسار^{۱۹} است که حرکت آن تنها به شکل تغییر و تبدیل می‌تواند متوقف گردد و در این باره متفکران تصوف حتی سخنی هم نگفته‌اند و سرانجام مشاهده

۱۸. «نیروانا» واژه‌ای است سنسکریت به معنی خاموش شدن و فرونشستن آتش و عبارت است از مرحله تکامل روح انسانی که در اثر قطع کامل فعالیت نفسانی به دست می‌آید و بدین ترتیب از رنج و عذاب که گویا «ماهیت زندگی» را تشکیل می‌دهد، رهایی حاصل می‌شود. آیین بودا از مردم دعوت می‌کند که از راه نابود کردن تمایلات و سرپیچی از کوشش در راه اکتناع نیازهای مادی و نادیده گرفتن سعادهای انسانی به نیروانا برسند. م.

می‌کنیم راهی که تصوف به‌سوی تعلیمات مربوط به فنا سپری کرده است، هیچ وجه مشترکی با بسط تعلیمات بودایی ندارد. اگر در اینجا بخواهیم درباره منشأ این تفکر بیاندیشیم، تنها تعلیمات نوافلاطونی در باره حالت وجد، که در صفحات پیش به آن اشاره شد، می‌تواند این منشأ باشد. در عین حال لازم است گفته شود که گمان نمی‌رود بتوان در باره انتقال مکانیکی تعلیمات نوافلاطونی فکر کرد و تصوف همانطوری که ملاحظه شد می‌توانسته رأساً به این نتیجه برسد و تنها تا اندازه‌یی از حمایت نظریات نوافلاطونی برخوردار گردد.

یک اثر بسیار جالب ادبی به نام شطحیات^{۱۹} - (سخنان حکیمانه در وجد) با نام بایزید وابستگی دارد که در معرض شدیدترین حملات دینیاران قرار گرفته بود. تصور می‌رود که همین سخنان حکیمانه، انگیزه پیدا شدن هاله‌یی از کفر برای مؤلف خود بوده است. این اثر بطور کامل تا زمان ما نرسیده و آنچه در دست داریم قطعاتی است پراکنده با تفسیر جنید که تلاش ورزیده اثبات کند که در آنها مطلبی مغایر با اسلام نیست. یکی از این قطعات چنین است:

«مرا در برگرفت [یعنی پروردگار - برتلس] و پیش خود بنشانند. گفت: ای بایزید، خلق من دوست دارند که تو را ببینند! گفتم: بیارای مرا به وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو و به احدیتم رسان تا خلق تو چون مرا ببینند، تو را ببینند، آنجا تو باشی نه من!»^{۲۰}

در قطعه دیگری گفته می‌شود: «در وحدانیت مرغی شدم جسم از احدیت و جناح از دیمومیت. در هوای بی کیفیت چند سال پریدم تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صدهزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین داشت و فروغ در هوای ابد. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگریستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود.»^{۲۱}

۱۹. اصطلاح شطح «از فعل شطح مشتق می‌شود و به معنی بیرون رفتن از کرانه (در باره رودخانه) است» به عبارت دیگر، شطح - راز دل گویی بدون اختیار است، زیر فشار موج احساسات.

۲۰ و ۲۱. برای مطالعه متن فارسی بنگرید: شرح شطحیات - شیخ روزبهان بقلی شیرازی، چاپ انستیتو ایران و فرانسه صفحات ۷۹ و ۸۰-م.

بدون اشاره به سایر سخنان حکیمانه بایزید و بدون تحلیل جامع اهمیت احتمالی آن تنها متذکر می‌شویم که ندای بایزید: سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی سبحان (سبحان مراست، سبحان مراست و چه بزرگ جایگاهی است مرا) گویا بیش از هر چه مایه برانگیخته شدن خشم علیه بایزید شده باشد و برای درک علت این خشم باید در نظر داشت که واژه سبحان تنها می‌تواند در مورد خدا به کار رود و از این ندا چنین استنباط شده بود که بایزید ادعای الوهیت کرده و در نتیجه همپایه فرعون شده است، که بنا به نوشته کتاب آسمانی در ازای چنین ادعا و خیره سری به عذابی صعب دچار گردید. جنید هنگام تفسیر این سخنان حکیمانه، در آنها موردی که مغایر دین باشد نمی‌یابد و در تفسیر او از این سخنان تنها یک مطلب استنباط می‌شود که بایزید، غرق در ستایش توحید، وجود خود را از یاد برده و ندای سبحانی او را نباید به شخص وی، بلکه به خدا منسوب داشت، که کلماتش را بایزید بدون اختیار ادا کرده است. در اینجا با حادثه‌ترین مسأله‌ی روبرو می‌شویم که تلاش برای حل آن در آغاز سده چهارم هجری (آغاز سده دهم میلادی) به بهای جان حسین ابن منصور الحلاج، نخستین شهید تصوف، تمام شد. این مسأله عبارت از این است که هنگام رسیدن انسان به مرحله فنا چه بر سرش می‌آید؟ اگر من منفرد ناپدید می‌گردد و خاموش می‌شود، آیا با من الهی تعویض می‌گردد و وحدت به معنی پیوستگی به خدا صورت می‌گیرد و آیا این پیوستگی به چه شکلی تحقق می‌پذیرد؟

۷. حلاج و تعلیمات او

ابوالمغیث حسین ابن منصور ابن محمد بیضاوی الحلاج در سال ۲۴۴ هجری (۸۵۸ میلادی) در تور در نزدیکی بیضاوی فارس به دنیا آمد. نیای او مردی زرتشتی بود. در سالهای ۲۶۰ - ۲۸۴ هجری (۸۷۳ - ۸۹۷ میلادی) زیر نظر چند تن از مشایخ و از جمله جنید، به آموختن تصوف پرداخت. سپس از آنها جدا شد و راهی سفرگردید و به تبلیغ تعلیمات صوفیه پرداخت. او به اهواز، نواحی فارس، خراسان، آسیای میانه، و هند سفر کرد و در سال ۲۹۶ هجری (۹۰۸ میلادی) از راه مکه به بغداد بازگشت و در آنجا شاگردانی دور خود فراهم آورد. بزودی فعالیت او در

معروض حملات نمایندگان گروههای مختلف قرار گرفت. او را در زیر لوحه ننگ قرار دادند، سپس در بند کشیدند و او هشت سال در بند باقی ماند و در سال ۳۰۹ هجری او را به محکمه کشانیدند. محاکمه حلاج هفت ماه ادامه داشت و در پایان او را به مرگ محکوم کردند و روز ۲۶ مارس ۹۲۲ (در بهار سال ۳۰۹ هجری) در آغاز در زیر ضربات تازیانه او را مجروح کردند، سپس به چهار میخ کشیدند و بعد گردن زدند و بدنش را طعمه آتش ساختند. علت اصلی محکومیت حلاج، تعلیماتش درباره وحدت با خدا بود. حلاج با اذعان به غیرقابل فهم بودن ماهیت الهی، تعلیم می داد که الوهیت دارای روح خدایی است که کسی آن را خلق نکرده و آن روح باطنی است که می تواند به روح خلق شده زاهد که در جستجوی وصل است پیوندد و این پیوستن به شکل حلول تجلی می کند. بدین سان زاهد به ولی و شاهد زنده و ناظر هستی واقعی پروردگار (هو، هو) تبدیل می شود. حلاج در لحظه چنین وصلی کلمه مشهورش را بر زبان آورد و گفت: انا الحق (حق منم). یعنی در واقع آنچه را که بایزید تلاش داشت بر زبان آرد با کلماتی دیگر بیان کرد.

تعلیمات حلاج بایک سلسله از احکام جزمی و جامد به شدت در تضاد است. سنت رسمی تماس و ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را با خدا انکار می کرد و هرگونه ارتباطی از این گونه را تنها از طریق فرشتگان امکان پذیر می دانست. اما، در سده هشتم میلادی نظریات دیگری نیز ابراز گردیده بود. چنانچه روایت است از امام جعفر صادق (ع) که گفته است: «من به تکرار آیات در قلب خود آنقدر ادامه دادم، تا اینکه آنها را از زبان کسی که ابرازشان داشته بود، شنیدم». حلاج همین اندیشه را بسط می دهد. برای او عبادت باطنی به برقراری تماس با خدا می انجامد و این تماسی است در حالت وجد مخلوق و نوشته های قرآن نیز همچون پژواک کلام خدا به گوش او می رسد.

بودشناسی^{۲۲} (تعلیمات درباره هستی و مبدء موجودات) حلاج آشنایی او را با فلسفه یونان به روشنی نشان می دهد. خطوط اصلی عقاید او چنین است: شناخت خالق از راه اثبات تجربی، شدنی نیست. خالق پیش از آفرینش و خلقت، مصاحب خویش بود و بر عظمت ذات خویش می نگریست. پیدایش عشق از اینجاست.

تعدد صفات و نامهای او نخستین تجلی عشق مطلق بود. خالق می‌خواهد عشق خود را مشاهده کند، نگاه خود را بر ازل می‌دوزد و در آنجا صورت خود را می‌بیند، که دارای تمام صفات و نامهای اوست و این شبیهی است از نیای بشر—آدم. عبارت هو، هو (او—این است) به صورت فشرده‌یی بیانگر همین مفهوم است. حلاج در یکی از اشعار خود این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

پاینده آنکه به ملائک همچون سرپایندگی الوهیت (لا هوت) تابناک
خویش، مردمی بودن (ناسوت) خود را نشان داد. سپس در سیمایی
خورنده و نوشنده در برابر مخلوق خود چنان ایستاد تا مخلوق، وی را
در یک نظر با چشمان خود ببیند.

اصطلاحات ناسوت و لاهوت نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌یی به تأثیر از تعلیمات مسیحی دربارهٔ خدای «آدمی شکل» به وجود آمده است. تمامی یکصد و پنجاه بیت اشعار حلاج که تا زمان ما رسیده است شرح بسیار زیبایی است از گفتگوی روح او با روح الهی (روح ناطقه) و عشق متقابل این دو روح. اما باید یادآور شد که اشعار پرسوز و گداز حلاج برعکس رابعه عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاقد هرگونه رنگ مادی است.

حلاج ناچار بود مسأله آزادی اراده را نیز مطرح کند، زیرا بدان گونه که گذشت این مسأله در تمام طول سده سوم هجری (سده نهم میلادی) نقش بسیار بزرگی داشته است. حلاج این مسأله را چنین می‌گشاید: خداوند امر می‌کند که نیکی کنیم، اما می‌داند که بدی خواهیم کرد. امر، آفریده نبوده و جاویدان است و اراده آفریده است و مخلوق. وقتی خدا به ابلیس فرمان داد که در برابر آدم سجده کند، این فرمانی ظاهری بود، نه امر، زیرا در غیر این صورت ابلیس قادر به سرپیچی نمی‌بود. بدین سان، خدا می‌خواهد که مردمان گناه کنند، اما نمی‌خواهد که آنها منشاء گناه باشند (اداهای بهم‌لامنهم). درک این تضاد—یعنی درک آزمایش بشر از جانب خدا (بلاء). حلاج این تضاد را با تمام نیرویش پذیرفته بود و از این رو تشنه تحمل زجر و نیل به شهادت شده بود. در سخنانی که در واپسین سالهای مواعظش در بغداد ایراد می‌کرد از شنوندگانش می‌خواست که او را در زجر و عذاب بیشتر یاری کنند.

تأثیر آشکار افکار معتزله و در عین حال پایداری شدید در برابر پیروی آنها

از تعقل منطقی، از ویژگیهای تمام تعلیمات حلاج است. عقل در تعلیمات حلاج همیشه نقشی درجه دوم دارد و نقش اول از آن اراده (مشیة) است. چنانکه او می‌گوید:

من رامة بالعقل مستر شدّا اسرحه فی حیره یلهو
شاب بتلیس اسراره یقول من حیرته هل هو

ترجمه: آنکه در جستجوی [خدا] خرد را راهنمای خویش سازد، به حیرتی کشانیده شود که برای رهایی از آن تلاش ورزد. آگاهی درونی او در تزلزل ناپدید گردد و در حیرت از خویشتن پرسد که آیا این خود اوست؟

دامنه فعالیت ادبی حلاج بسیار گسترده بود، زیرا با وجود هلاکت فاجعه آمیز و نابود شدن میراث ادبی او، گذشته از اشعاری که در بالا به آن اشاره شد، کتاب کاملی به نام کتاب التواسین در شرح تجارب عرفانی او، ۲۷ روایت و چهار صد قطعه نثر از وی به جای مانده است.

بدین سان، می‌بینیم که چگونه این جنبش پس از گذار از بوته آزمایش، از تجربه‌های زندگی نخستین زهاد، به ایجاد چنان شالوده‌یی نظری گام می‌نهد که از لحاظ ماهیت، جامع پدیده‌های گوناگونی است و از بسیاری جهات با سنت رسمی تقریباً آشتی ناپذیر است.

۸. عناصر اصلی تصوف

ما آن راه رشد و تکامل اندیشه‌های اصلی تصوف را که از احتجاج پوشیده اجتماعی، تا نوعی فلسفه سطحی سپری شده است در خطوطی کلی بررسی کردیم. اینک باید اصول اصلی نظری آن را در شکلی که طی مدت سه سده از سده سوم هجری تا آغاز سده ششم هجری (سده نهم تا دوازدهم میلادی) وجود داشته است، بررسی کنیم. این کار از این رو دشوارتر می‌گردد که جریانات تصوف بسیار گوناگون است و در واقع هیچگاه تصوف یگانه‌یی وجود نداشته و از این رو در تلاش برای مشخص کردن اصولی مشترک برای همه جریان تصوف، خواه ناخواه به تصویری کلی

می‌رسیم که بازتابی بسیار تقریبی از نمای واقعی است. با این همه، عناصر مشترکی نیز برای آنها هست که می‌کوشیم آنها را باز نماییم:

الف. نظریات روانکاوانه

تقریباً در سرتاسر تاریخ تصوف، راههای تکامل عرفانی نفس را می‌توان در سه دوره اساسی مشاهده کرد: شریعت، طریقت، و حقیقت.

دوره اول - شریعت؛ یعنی اجرای واژه به‌واژه قانون الهی، و آن رانمی‌توان به مفهوم باریک کلمه، تنها به تصوف منسوب داشت. اجرای قانون شریعت برای هر مسلمان مؤمن حتمی است و در عین حال این مرحله برای صوفی نیز ناگزیر و حتمی است، زیرا بدون گذار از این دوره نمی‌توان به دوره بعدی گام نهاد. تنها پس از اینکه انسان به حد کمال رسید و احکام اساسی اسلام را فراگرفت، در برابر او دروازه طریقت، یعنی راه، می‌تواند گشوده شود. این اصطلاح در سده سوم هجری (نهم میلادی) رایج می‌شود و در آغاز به معنی شیوه‌های گوناگون اخلاقی و روانی است و انسانی که در جستجوی تکامل نفس و صفات معنوی و جسمانی خویش است، می‌تواند به یاری آن از کوتاهترین راه، راهی مقصد گردد و این نوعی راهنما برای روحی است که در جستجوی خداست. اصطلاح طریقت می‌تواند به اصطلاح سلوك، که تقریباً مفهومی معادل آن دارد، جای پردازد و در این صورت مسافر این راه، نام سالک می‌گیرد و چون سلوك و سالک سفر و مسافر را می‌رسانند و از سفر کارگرفته شده است، کاملاً طبیعی است که در این راه منزل نیز به کار می‌رود و منازل با اصطلاحی که در آیه قرآن آمده است، یعنی مقام، معین می‌شود: و ما هنا الاله مقام معلوم (سوره ۳۷، آیه ۱۶۴) (و نیست از ما [کسی] که دارای مقامی معلوم نباشد). بخش اعظم ادبیات دوره آغاز پیدایش تصوف به شرح و دسته‌بندی این مقامها (منازل) اختصاص دارد. ما در اینجا با ظریف‌ترین مسائل روانشناسی سر و کار داریم و از این رو نمی‌توان وحدت کامل نظر مؤلفان گوناگون را در مورد این دسته‌بندی انتظار داشت. تعداد و شرح ویژگیهای این مراحل می‌توانند با هم تفاوت‌های زیادی داشته باشند و ما در اینجا به ذکر مهمترین این مراحل می‌پردازیم که تقریباً در آثار تمام مؤلفان تکرار می‌شوند.

توبه، یعنی اراده دوری کردن از روشی ظاهری نسبت به شریعت و وقف کوشش خود به تکمیل صفات معنوی و جسمانی، آغاز سلوک و نخستین مقام است. این اقدام روحی، برای سالک دارای اهمیت بسیاری است. در شریعت، توبه به معنی درک معاصی، ندامت، و تمایل به عدم تکرار گناه است. ولی در تصوف این مفهوم ژرفتر می‌گردد، جهت‌گیری انسان تغییر می‌کند و همه اندیشه او متوجه خدای شود. از این رو برای صوفیه تفکر درباره گناهان خویش و یا ابراز ندامت در این مرحله اشتباه است، زیرا اعتراف به واقعی بودن معاصی خود، اعتراف به واقعی بودن شخصیت خویش است در حالی که واقعیتی جز خدا وجود ندارد.

بسیاری از بزرگان تصوف و دع (هشیاری) را دومین منزلگاه می‌شمارند. مهمترین ویژگی این مقام، دقت بسیار در تمایز و تشخیص حلال از حرام در آن زمینه‌ی است که هنگام توصیف نخستین زهاد درباره آن سخن داشته‌ایم.

طبیعی است که این هشیاری به مرحله سوم منتهی می‌گردد که زهد (پارسایی، پرهیزکاری، خودداری) نام دارد و در اینجا نیز تنوع و گوناگونی امکان‌پذیر است و می‌توان از گناه، از هرگونه مازاد، از هرچه که باعث دوری از خدا می‌شود و از هر چیز گذرا پرهیز و خودداری کرد. در سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) مفهوم زهد، از خودداری و پرهیز از جامه و مسکن و غذای خوب و زن تا به پرهیز و خودداری از هرگونه گرایش و هر نوع حرکت نفسانی گسترش می‌یابد و به توکل می‌انجامد، که در پیش به آن اشاره کرده‌ایم و در سطرهای بعد با تفصیل بیشتری درباره آن سخن خواهیم گفت. چهارمین مرحله، فقر (تنگدستی) است که در آغاز عبارت بود از محکوم کردن داوطلبانه خویش به نیاز، نذر به تکدی و روی گردانیدن از نعمات دنیا که همچون معلول، از خودداری و پرهیز ناشی می‌شود. در پرتو عبارت الفقر فخری (تنگدستی سربلندی من است) که به پیامبر (ص) منسوب داشته‌اند، مفهوم فقر نه تنها به معنی تنگدستی مادی، بلکه به عنوان اعتراف به فقر خویش در برابر خدا، یعنی اعتراف به نداشتن هیچ چیز از خود که از خدا ناشی نشده باشد و از جمله حالت روانی نیز هست.

اما، چون زهد و فقر با تأثر و غم و اندوه وابستگی دارد، از آنها هیز (بردباری) یعنی حسن اصلی اخلاق و کردار صوفی، که پنجمین مرحله است، سرچشمه می‌گیرد. این اصطلاح دارای صفت‌های متعدد و گونه‌گونی است که مفهوم آنها در پذیرفتن

مطیعانه هرچه که پذیرفتن آن دشوار است، خلاصه می‌گردد. طبق گفته جنید: «بردباری یعنی چشیدن تلخیها بدون ابراز عدم رضایت». صبر در عالیتترین مرحله تجلی خود، به بی تفاوتی و پذیرش یکسان عطایا و سختیها با آرامش خاطر، می‌رسد. در اینجا شباهت بزرگ این مفهوم با مفهوم استواری (*stability*) یونان باستان به چشم می‌خورد.

ششمین مقام — توکل («امید بستن» به خدا) است و در مرحله اول این منزل، انسان هرگونه تلاش و کوشش را برای فردا از خود سلب و ساقط می‌کند و به لحظه‌یی که در آن بسر می‌برد قناعت می‌ورزد و امیدوار است که خداوند فردا نیز مانند امروز به او توجه خواهد داشت. التوکل (دالعیش الیوم واحد و اسقاط هم غاد) (امید بستن به خدا — وابسته نمودن تصور زندگی با روز واحد و ساقط کردن [هرگونه] کوششی برای فرداست). از اینجا است که اصطلاح الصوفی ابن‌وقتیه (صوفی فرزند زمان خویشتن است) در محافل صوفیه گسترشی وسیع می‌یابد و این بدان معنی است که صوفی تنها در لحظه حال زندگی می‌کند، زیرا آنچه گذشته است دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز نیامده است و از این رو واقعیت ندارد. در ک افراطی مفهوم توکل، به انکار کامل اراده شخصی منتهی می‌گردد، چنانچه حتی در آثار نظریه پردازان سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) شخصی که به این مرحله گام نهاده است به «مرده‌یی در دست مرده‌شوی» تشبیه می‌گردد. روشن است که چنین استنباطی از توکل، بسیار خطرناک بوده است، زیرا به قطع کامل هرگونه فعالیت می‌انجامید، انسان را از اجتماع جدا، و به سرباری زاید تبدیل می‌کرده است. از این رو در سده پنجم هجری (سده یازدهم میلادی) با چنین درک و تفهیمی مخالفت می‌شد و اثبات می‌گردید که انسان با اقدامات خود و به یاری وسایلی که خداوند در اختیارش نهاده است، عدم اعتماد خود را به خداوند ابراز نکرده، بلکه اراده او را عملی می‌سازد. رضا، هفتمین و واپسین منزلگاه است که نظریه پردازان آن را همچون سکون القلب بمراقضاء (آرامش دل در وابستگی به جریان سرنوشت) یعنی حالتی توصیف کرده‌اند که در آن حالت، انسان نه تنها بدون چون و چرا هر ضربه تقدیر را تحمل می‌کند بلکه حتی قادر به تفکر درباره نا کامی و تلخکامی هم نیست. او برای خود مقصدی برگزیده است و این مقصد والا تا بدان پایه او را در خود فرو گرفته که هیچ حقیقت دیگری که دورادورش را فرا گرفته است برایش واقعیتی ندارد و آن

را همچون آنچه شایسته و درخور توجه نیست می‌انگارد.

به عقیده برخی از نظریه پردازان، دوره طریقت در اینجا به پایان می‌رسد و سالک برای گذار به حقیقت، که سومین و واپسین دوره است، آمادگی پیدا می‌کند. گفته شد مقامها حالتی هستند پایدار که از راه کوشش پیگیر سالک و تمرینات معینی که او انجام می‌دهد دستیازی به آن حاصل می‌شود. اما پدیده‌یی دیگر از زندگی معنوی نیز از دید روانشناسان تصوف دور نمانده است، که همانا روحیه‌یی است آنی و نوعی هیجان که سالک راه طریقت را فرا می‌گیرد. آنها این حالت را با اصطلاح حال (جمع آن احوال) نشان داده‌اند، که معنی آن (حالت، لحظه آنی، گذرا و تغییر یابنده است). حال برعکس مقام، با کوشش سالک به دست نمی‌آید، بلکه حال عبارت است از عطوفتی که از سوی پروردگار نازل گردیده و ناپدید شدن آن نیز همانند پدیدار شدنش آنی است. درباره مدت حال نیز همانند مسأله تقسیم بندی آن، نظریه پردازان عقیده یگانه‌یی ندارند و از این رو ما آنها را ذکر می‌کنیم که بیشتر از همه به آنها اشاره شده است و عبارتند از:

۱) قرب (نزدیکی) — حالتی است که انسان خود را در کنار خدا حس می‌کند و نگاه الهی را که بر او دوخته شده است، درک می‌نماید.

۲) محبت — موج عشق آتشین به خدا، که بخشنده همه نعمات است (مقابله شود با راز و نیاز رابعه).

۳) خوف (ترس) — چیره شدن ترس و دهشت، درک و آگاهی برگناهکار بودن خود و اینکه انسان قادر نیست حتی به اندازه ناچیزی نیز وظایف خود را در برابر خدا انجام دهد.

۴) دجاء (امید) — بارقه امید هنگام اندیشیدن درباره مهربانی و بخشاینده‌گی خدا.

۵) شوق (میل زیاد) و ۶) انس (دوستی) — پدیده‌هایی همتای عشق که در ویژگی و شدت با عشق تفاوت دارند.

۷) اطمینان (آرامش روان) — اطمینان به بخشاینده‌گی پروردگار که مایه تسلی است.

۸) مشاهده (تماشا) — حالتی است که انسان نه تنها نزدیکی پروردگار را حس می‌کند، بلکه چنان می‌نماید که او را می‌بیند.

(۹) یقین (باوری) — بالاترین درجه درک واقعی بودن دنیای معنوی بدون هیچگونه تزلزل.

گاهی حالت فنا نیز که پیشتر به آن اشاره شد به این حالات افزوده می شود. اما باید یادآور شد که برای بیشتر نظریه پردازان تصوف، فنا نقطه نهایی نیست، بلکه بعد از فنا معلول منطقی آن — بقاء (جاویدانی) است، که یکی از وجوه مهم تفاوت فنا از نیروانای بودایی است. انسان با درک نابودی «من» گذرای خود، در دریای ذات مطلق فرو می رود و بدین گونه با روشنی تمام درک می کند که او نیز همانند ماهیت الهی، ابدی و جاویدان است. روشن است این حس فنا ناپذیری عالیتترین حالتی است که سالک بر آن دست می یابد.

گفتیم که طریقت با گام نهادن به حقیقت یعنی واپسین دوره، به پایان می رسد. این اصطلاح به معنی هستی واقعی و حقیقی است. سالک پس از نیل به حقیقت، البته از روی احساس درونی، سرشت واقعی الوهیت و مشارکت خود را در آن می شناسد. از همین رو صوفیان اغلب خود را اهل الحقیقه می نامند که در برابر اهل الحق — پیروان مؤمن سنت و محروم از نعمت احساس درونی، جای دارد.

ب. عناصر ادراک و معرفت

نمی توان نادیده انگاشت که پژوهشهای روانشناسی، نخستین نظریه پردازان تصوف را به این نتیجه رسانیده بود که مسائل ادراک و معرفت را در میان نهند، زیرا در ماهیت امر سه دوره شریعت، طریقت، و حقیقت — درعین حال مطابق با سه مرحله معرفت است. نظریه پردازان تصوف، این سه مرحله را با همسنجی چشم گیری که در آثار بسیاری از مؤلفان تکرار می شود، نشان می دهند. این مراحل عبارتند از:

(۱) علم الیقین (دانش باوری) که توضیح آن با چنین مقایسه ای است: به من بارها توضیح داده و از لحاظ علمی ثابت کرده اند، که آتش می سوزاند و من به این نکته باوری کامل دارم، هرچند که در تجربه آن را آزمایش نکرده ام؛ این دانشی معمولی منطقی و از ویژگیهای تمام کسانی است که در دوره شریعت هستند.

(۲) عین الیقین (باوری تمام) — من به چشم دیده ام که آتش می سوزاند و روند سوختار را مشاهده کرده ام؛ چنین دانش تجربی بدون شک بالاتر و باور کردنی تر

از دانشی است، که از راه تعلیم به دست می‌آید. این دانشی است که سالک در راه طریقت آن را به دست می‌آورد.

(۳) حق‌الیقین (باوری درست) — من خود در آتش سوختم و از این راه به چگونگی سوزانیدن آتش باوری یافتم. به گونه‌ی دیگر، این یکسان‌گردیدن و توأم شدن با مشاهده شونده است که به ناپدید شدن کامل مشاهده کنند می‌انجامد. این همان شکل ادراک و معرفتی است که ویژه مرتبه حقیقت است و چون در اینجا دانش از روی احساس درونی است، روشن است سخن‌مردی که به این مرحله رسیده است دارای شکلی است استعاری و همتای منطق. پیدایش شطحیات، که در بالا در باره آن سخن گفتیم، از همینجاست.

ج. بودشناسی (تعلیمات درباره هستی و مبداء موجودات)

مسائل بودشناسی چندان مورد توجه نخستین نظریه‌پردازان تصوف قرار نگرفته بود و این مسائل به مراتب دیرتر و برپایه نظریات خلقت و پیدایش که رنگ نوافلاطونی داشت مطرح گردید. حدیث:

كنت كنزاً مخفياً و احبت أن أعرف فخلقت الجنة والانس أن أعرف
ترجمه: من گنجی پوشیده بودم و دوستدار شدم تا مرا بشناسند و ارواح و آدمیان را خلق کردم تا مرا معرفت کنند.

در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) پاسخی معمولی به پرسش مربوط به خلقت جهان بود. ترتیب پیدایش معمولاً تفاوت اندکی با طرح اخوان‌الصفاء دارد، اما در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) در زیر تأثیر نظریات گنوستیکی و مانی‌گرایی، تئوری نور محمدی به وجود می‌آید. طبق این نظریه، ماهیت روح پیامبر، نخستین مخلوقی بود که به شکل نقطه‌های نورانی پدید آمد و سپس سایر ارواح برگزیده از آن سرچشمه گرفتند.

صوفیان نخستین، برمسأله تناسب فرد و جمع نوافلاطونیان نظریاتی افزودند. به عقیده آنان پیش از آغاز خلقت، تنها ذات الهی بوده است. وحدت، یکسره مطلق است اما این وحدت مطلق دارای دو نمود است: احدیت (از واژه عربی احد — «یک»)

و وحدانیت (از واژه عربی واحد — «یگانه»). تفاوت این نمودها چنین است که احدیت — یگانگی مطلق و عالیتراست و در آن تجسم جمع کاملاً حذف می‌گردد. وحدانیت — باوجودی که غیرقابل تقسیم و یکپارچه است، اما در آن اندیشه جمع نهاده شده است. برای توضیح این مفهوم از چنین مقایسه‌یی کار می‌گیرند که در دانه درخت، تمام درخت (ریشه، ساقه، شاخه، پوست، برگ، گل، و میوه) بالقوه نهاده شده است. اما همه اینها در دانه درخت از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر و با یکدیگر توأمند. در یکپارچگی وحدانیت گوناگونی اندیشه‌های تمامی موجودات جای دارد. البته این گوناگونی درونی است و در این زمینه به هیچوجه جلوۀ بیرونی، موجود نیست. در سده سوم هجری (سده نهم میلادی) بین این دو اصطلاح تفاوت گذاشته می‌شد و ما این تفاوت را هنگام مطالعه سخنان حکمت‌آمیز بایزید دیده‌ایم.

نگارنده این وظیفه را در برابر خود نمی‌گذارد که جریان بسیار پیچیده رشد نظریات تصوف را درباره پیدایش هستی مورد تحلیل قرار دهد و تنها به این نکته بسنده می‌کند که اندیشه‌های فلسفی در محافل صوفیه از همان مراحل آغازین پدیدار شده است.

۹. جامعه صوفیه و سازمان آن

دیدیم که آیین تصوف در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) به سیستم پیچیده‌یی بدل گردید. سازمان ویژه اجتماعی صوفیه نیز در همان زمان پدیدار شد. طی طریقت، دانش و معلومات ویژه‌یی را ایجاب می‌کرد که بدون آن دانش و معلومات، انسانی که تلاش داشت با کوشش و زحمات خود به عالیت‌ترین فروغ معنوی دست یابد، ممکن بود گزنده‌های سختی ببیند و تندرستی جسمی و روحی خود را از دست بدهد. از این رو در مراحل آغازین، رسوم و آدابی معین گردید که طبق آن هرفردی که مایل بود این شیوه زندگی را برای خود برگزیند، می‌بایست برای خویش راهنمایی معنوی انتخاب کند که شیخ یا پیر نامیده می‌شد. شخصی را که زیر فرمان شیخ می‌آمد، مرید می‌نامیدند و او اختیار اراده خویش به دست شیخ می‌سپرد. مرید موظف بود تسلیم بی‌چون و چرای اراده شیخ باشد و همه اوامر او را

بدون چون و چرا و بدون تفکر درباره اهمیت و هدف و مناسب بودن آن کردن گذارد. در این مورد غالباً این اصطلاح به کار می‌رفت که هرید در دست شیخ همانند جسد در دست مرده شوی است. و سوسه کردن مرید معمولاً با آزمایش‌هایی آغاز می‌شد که هدف از آن معین کردن این مطلب بود که او تا چه اندازه غرق در اندیشه اطاعت محض است. به مرید دستورات تحقیرآمیزی می‌دادند و او می‌بایست خدمت سایر مریدان را گزارد، مبرزهای عمومی را پاک کند و خار برای سوزانیدن گرد آورد و جزاینها. چنین مثالها و نمونه‌هایی نیز فراوان است که وقتی جوانی از خانواده‌بی توانگر نزد شیخ نامداری رفت و نخستین کاری که شیخ به او سپرد، در یوزگی در کوچه‌ها برای تمام برادرانش بود. چون همه مردم شهر می‌دانستند که او از خانواده ثروتمندی است، این کار برای او بسیار دشوار و تحقیرآمیز بود. بدین سان غرور و اراده مرید درهم می‌شکست و او به حربه گوش به فرمانی در دست شیخ بدل می‌گردید. شیخ مرید را وادار می‌ساخت که تمرینات متعدد مرتاضانه انجام دهد، گرسنگی بکشد، شبها بیدار بماند، در وضع و حالات بسیار زجردهنده و دشواری به تلاوت قرآن مشغول شود و چهل شبانه‌روز پیاپی وادارش می‌کرد که در تنهایی مطلق به سربرد و ورد بخواند. تمرینات رفته رفته چهره دیگری به خود می‌گرفت. شیخ طرز تفکر مرید را به تفکری استعاره‌آمیز و نمادی تبدیل می‌کرد و برای آن که مرید بتواند هر مانعی را از سر راهش برگیرد در نهاد او پایداری و اراده به وجود می‌آورد. روشن است، مشایخ که به نوعی روانشناسی آزمایشی می‌پرداختند در خود خصوصیتی می‌پروردند که در آن زمان تصویری از معجزه و کرامات به وجود می‌آورد؛ چنان که می‌توانستند مرید را هیپنوتیزم کنند، افکار او را بخوانند و به کارهای دیگری از این دست پردازند. یک چنین استعدادها برای شیخ وجهه تقدس و اعجاز به بار می‌آورد و به افزایش اعتبار او کمک می‌کرد. هنگامی که شیخ می‌دید که دیگر چیزی برای آموختن به مرید خود ندارد به او اجازه می‌داد که برود و گرد خویش مریدانی فراهم آورد و سنتهای استاد خود را به دیگران بیاموزد. بستن کمربندی خاص بر کمر مرید، بخشیدن کلاه به او و پوشانیدن خرقة و انجام سایر مراسم وابسته به رسوم محلی، نشانه ظاهری فرمانبرداری از شیخ بود.

مریدان معمولاً نزد شیخ در زیستگاهی (رباط، زاویه، خانقاه، و تکه) که در کنار آواگاههای مشهور، مساجد بزرگ، و بناهایی از این دست وجود داشت،

زندگی می کردند، که البته درهمه موارد زندگی در آن حتمی نبود و مرید می توانست درخانه خود باقی بماند و با خانواده خود به سر برد و حتی به کار و پیشه خود سرگرم باشد. خانقاه معمولاً از حساب وقف و مبالغی که مردمی نیکخواه برای هزینه آن وصیت کرده بودند و یا از راه گردآوری اعانه اداره می شد. از زندگینامه بسیاری از مشایخ روشن می گردد که آنها از راه های گونه گون مبالغی برای نگاهداری این سازمان به دست می آوردند. اشیاء مقدس می فروختند، دریوزگی می کردند و حتی گاه به ارباب دست می یازیدند. چنانچه شیخ ابوسعید ابوالخیرگاهی برای دریافت مبالغی از بازرگانان توانگر نیشاپور آنها را متوحش می ساخت از این که اگر تا مدت معینی مبلغی به او نپردازند به مصیبتی حتمی دچار خواهند شد. مریدانی که تحت رهبری شیخ در خانقاه زندگی می کردند معمولاً فقیر (عربی - گدا) یا درویش (فارسی) - به همان معنی) نامیده می شدند.

با آن که در مناطق روستایی نیز خانقاههایی پرآوازه بوده اند، طبیعی است که تمرکز بیشتر آنها در شهرها بوده است. بویژه در مراحل نخست، در کوفه، بصره، و بغداد و سپس در نیشاپور خانقاههای بسیاری بوده اند. سازمان درویشان در شهرها در سده های سوم تا پنجم هجری (نهم تا یازدهم میلادی) معمولاً با محافل پیشه وران ارتباطی نزدیک داشتند و بیشتر مریدان خود را از بین پیشه وران به دست می آوردند. در زندگینامه مشایخ مشهور دیده می شود که اکثریت اعظم آنها دارای پیشه یی نیز بوده اند. گمان می رود که بین سازمانهای درویشان و سازمانهای پنهانی پیشه وران (فتوه) نوعی ارتباط در کار برقرار بوده است. نقش سازمانهای درویشان در زندگی پیشه وران هنوز به اندازه یی بایسته روشن نشده است. همچنین گمان می رود که ارتباط با درویشان، کار پیشه وران را در قبال کارفرمایان بزرگ و بازرگانان آسانتر ساخته و بدین سان برای آنان سود اقتصادی همراه داشته است. زندگینامه شیخ ابوسعید ابوالخیر که شامل اطلاعات و جزئیات بسیار پرارزشی است، آشکارا بیانگر آن است که خانقاه نیز از پشتیبانی بازرگانان برخوردار بوده است. اما باید دانست که پشتیبانی بازرگانان از مشایخ در سده های سوم تا پنجم هجری (سده های نهم تا یازدهم میلادی) تنها از جهت مذهبی نبوده است. بازرگانان که نفوذ بزرگ شیخ را بر مردم می دیدند، در داشتن مناسبات نیکو با شیخ انباز بودند. شیخ می توانست هرگونه سوء تفاهمی را به آسانی از پیش رو بگیرد در صورتی که

ممکن بود با مداخله اشراف و یا دستگاه اداری، این کار برای بازرگانان پی‌آمد ناشایستی داشته باشد.

بویژه در دوره سلجوقیان که فرمانروایان در هر فرصتی تلاش می‌کردند مراتب احترام خود را به‌مشایخ محلی ابراز دارند و از آنها پشتیبانی کنند، نفوذ مشایخ بیش از هر زمان دیگری افزایش یافت. مشکل بتوان گفت که انگیزه سلاجقه در این کار چه بوده است. آیا این نوعی دهشت در قبال استعداد اعجاز‌آمیز مشایخ بوده است که به‌نظر سلاجقه نوعی شمن و ساحر بوده‌اند و یا سلجوقیان نیروی روز-افزون آنها را در کسب می‌کرده و تلاش داشته‌اند به‌یاری آنها روابطی نیکو با مردم شهرها داشته باشند؟ این نکته‌یی است که باید در آینده روشن شود. اما جالب اینجاست که در ادبیات تصوف در سده‌های ششم و هفتم هجری (سده‌های دوازده و سیزده میلادی) سلجوقیان سخت ستوده شده‌اند و دادگری و حسن‌رفتار در اداره امور و سایر صفات نیک آنها مورد تمجید قرار گرفته است.

هرچه که سازمانهای درویشان رشد بیشتری می‌یافت، خود آنان به‌نیروی تواناتری بدل می‌شدند. با آن که هدفهای مشایخ، آنها را متوجه آخرت می‌کرد، اما نباید فراموش کنیم که جنبش زهاد در آغاز هدفی سربه‌سر دموکراتیک داشت و این هدف بعدها نیز تا اندازه‌یی نگاهداری شد. شیخ که برافکار توده‌های وسیع مردم شهرها مسلط بود، اگر به‌گونه‌یی فعالیت محافل حاکمه را تأیید نمی‌کرد برای آنها به‌دشمن خطرناکی تبدیل می‌شد. قتل حلاج، از این رو مشکلاتی جدی به‌بار نیاورد که توانسته بودند او را ملحد قلمداد کنند و بگویند از اسلام روی برتافته است. اما دست‌اندازی به‌آزادی و زندگی شیخی مؤمن که توانسته بود از چهارچوب سنت گام فراتر نهد، چندان آسان نبود و می‌توانست برای حکمرانان عواقب بسیار سنگینی داشته باشد. می‌بایست راهی برای جلوگیری از این جنبش یافت شود و آن را تا اندازه‌یی پیرو هیئت حاکمه کند. غزالی مشهور، دانشمند بزرگ و متفکر بی‌همتای سده‌های پنجم و ششم هجری (یازدهم و دوازدهم میلادی) این رسالت را به‌عهده گرفت.

♦ ۱۰. غزالی و نقش او

امام ابو حامد محمد ابن محمد غزالی در سال ۴۵۱ هجری (۱۰۵۹ - ۱۰۶۰ میلادی) در شهر طوس در خراسان دیده به جهان گشود. دوران کودکی و جوانی خود را در زادگاه خویش به سربرد و سپس برای تکمیل تحصیلات به نیشاپور رفت. در سال ۴۷۸ هجری (۱۰۸۵ - ۱۰۸۶ میلادی) او را نزد نظام الملک وزیر مشهور سلجوقی می بینیم. احتمالاً در همان وقت نیز او سخت به مطالعه فلسفه سروکار داشته است. نظام الملک، کرسی فلسفه را در مدرسه نظامیه بغداد، که به وسیله او تأسیس شده بود، به غزالی سپرد. غزالی چهار سال در این مدرسه عالی که بهترین مدرسه آن زمان بود به تدریس پرداخت و سپس این کرسی را به برادر خویش احمد داد و تمام کوشش خود را صرف کارهای علمی کرد. او به سیاحت بزرگی پرداخت و به شهرهای مکه، دمشق، بیت المقدس، و اسکندریه رفت و در همه جا با بزرگترین دانشمندان، گفتگو و در کتابخانه ها به کار مطالعه و پژوهش نشست. مسأله اصلی که او می خواهد آن را بازگشاید عبارت است از رفع تضاد و برقراری آشتی بین علم و دین و در وهله نخست میان علوم یونانی که در دوران اسلامی رشد یافته بود و دین. او در این دوران پژوهشهای پیگیر، با نمایندگان تصوف روبرو می گردد و به این نتیجه می رسد که این تضاد را می توان تنها برپایه تصوف از میان برداشت. او به زادگاهش در طوس باز می گردد و در آنجا کتابهایی چند می نگارد که هر کدام به گونه یی به این مسأله اصلی می پرداخته است و در همانجا در ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ هجری (۱۹ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) در حوالی طبران چشم از جهان فرو می بندد.

کتاب پراهمیت احیاء العلوم الدین در چهار جلد - مهمترین اثر غزالی است. خود او نیز از قرار معلوم این اثر را مهمتر از سایر آثارش می دانست، زیرا به موازات متن اصلی عربی، آن را کوتاه تر و تحریری ساده تر به زبان فارسی نیز نگاشت که عنوان آن کیمیای سعادت و یا «چهار کتاب» است، زیرا از چهار بخش تشکیل شده است. این کتاب در همه دوره ها از شهرت فراوانی برخوردار بوده است و تصادفی نیست که ای. گلدتسیهر اسلام شناس مشهور گفته است: «اگر پس از پیامبر می توانست پیامبری دیگر باشد، در آن صورت تنها غزالی چنین شخصی می بود.»^{۲۳}

به اعتراف غزالی، مذهب رسمی سنت بسیار خشک و ظاهری است و وظایف مؤمنین را در اجرای محض آداب و سنت می‌داند. مذهب سنت هیچ جایی برای احساسات باقی نمی‌گذارد و از این رو تنها تنی چند می‌توانند با آن سازش داشته باشند. از سوی دیگر آن‌سان که دیدیم در تصوف احساسات نقش بسیار بزرگی دارد و به عقیده غزالی تصوف در همه جا معیار را در تعلیمات خود رعایت نکرده و گاه برخوردی سخت با دین پیدا می‌کند. غزالی برای رونق و شکفتگی الهیات، از دید خود، راهی پیدا می‌کند: او عناصر عرفانی تصوف را به دین می‌افزاید و بدین‌سان عناصر احساس و عشق، به سنت خشک رمق و هیجان می‌بخشد. می‌توان گفت که این آزمایش سربه‌سر به کامیابی رسید و پس از او تنها عده انگشت‌شماری از متعصبان به جای ماندند که نمی‌خواستند به گونه‌ی از وی پیروی کنند. از سوی دیگر غزالی تمام اصول تصوف را مورد آزمایش قرار می‌دهد و روشن می‌سازد که کدامیک از این اصول موافق سنت است و کدامیک با آن موافق نیست و روشی نرمش‌پذیر در تصوف به وجود می‌آورد که در آن، عناصر نامعقول و مرتاضانه به حداقل کاهش یافته و توجه اصلی به جهات رسوم و آداب ظاهری معطوف گشته است. بدین‌سان تصوفی مطابق با آیین صحیح و حنیف و قابل قبول برای قشر بالایی دینی‌اران پدید می‌آید که قدرت آنها را بیشتر می‌کند و دایره نفوذ مشایخ بدین ترتیب تنگتر می‌گردد. پس از غزالی، تصوف دیگر تنها در دسترس مردم شهرها نیست و راه آن به سوی روستاها نیز که دژ فتودالی بود، باز می‌شود. هم از این رو و هم در اثر نیروی رخدادهای تاریخی سده ششم هجری (دوازده میلادی) است که عناصر تعلیمات تصوف به تمام اشکال ادبیات راه می‌یابد و تا اندازه‌ی سیادت خود را طی قرون متمادی حفظ می‌کند.

۱۱. پیدایش ادبیات تصوف

اینک به مسأله‌ی می‌پردازیم که برای روشن‌ساختن بیشتر آن ناگزیر شدیم این گشت وگذار وسیع را در تاریخ تشکل نظریات در جهان اسلام انجام دهیم و این مسأله آن است که جنبش تصوف چگونه با ادبیات و بیشتر با نظم پیوند یافت و

بدین سان در ادبیات جهان آثار جاویدان و فناپذیری پدید آمد.

چنان که گذشت، صوفیه برای نیل به حال که آن را نزول رحمت الهی می‌شمردند، اهمیت بزرگی قائل بودند. از این رو شگفت‌آور نیست که در محافل صوفیه از همان آغاز، با شدت هرچه تمامتر در جستجوی وسایلی بودند که می‌توانست انگیزه پیدایی حال باشد. بزودی ثابت شد که یکی از این وسایل بسیار سودمند است و این وسیله همانا موسیقی با آلات نوا و بویژه با لحن و آواز بود که باواژه‌های بدیع درآمیخته باشد. شنیدن نوا و نغمه را عده‌یی از مشایخ از آداب و رسوم ساختند و نام فنی آن سماع شد (از واژه عربی سمع - شنیدن). سماع نمی‌توانست در محافل مؤمنین سنت همچون نوآوری ناسازگاری با شریعت، مورد اعتراض سخت واقع نشود و از این رو تقریباً در تمام تألیفات نخستین در باره تصوف (سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم و یازدهم میلادی) با شوری بسیار مسأله‌مربوط به جایز و قابل قبول بودن سماع مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. باوجودی که حتی در بین اهل تصوف نیز بودند کسانی که روا بودن سماع را نمی‌پذیرفتند، بیشتر آنان و از جمله صوفی میانه‌روی چون غزالی آن را مغایر با سنت نمی‌دانستند. بخش بزرگی از کتاب احیاء العلوم الدین متنی است کلاسیک به سود سماع و این بخش به شکل کوتاهی در کیمیای سعادت آمده است. در این بخش بویژه آن فصل درخور توجه است که در آن اثبات می‌شود که سماع نمی‌تواند جای خود را به تلاوت قرآن بدهد و از سماع نتایج بزرگی برمی‌آید. بخشی از نوشته غزالی را در اینجا نقل می‌کنیم:

سماع از آیات قرآن بسیار باشد و وجد از آن بسیار پدید آید و بسیار باشد که از سماع قرآن بیهوش شوند و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است و حکایت آوردن آن دراز است و در کتاب احیاء به تفصیل گفته‌ایم. اما سبب آنکه بدل مقری قوال نشانند و بدل قرآن سرودگویند پنج است. اول آن که آیات قرآن همه باحال عاشقان مناسبت ندارد که در قرآن قصه کافران و حکم معاملات اهل دنیا و چیزهای دیگر بسیار است که قرآن شفای همه اصناف خلق راست. چون مقری به مثل این آیت برخواند که «مادر را از میراث شش یک بود و خواهر را نیمه بود» یا این که «زنی را شوی بمیرد، چهارماه و ده روز عدت باید داشت» و امثال این، آتش عشق را نیز نگرداند، مگر کسی که بغایت عاشق بود

و از هر چیز وی را سماع بود، اگرچه مقصود دور بود و آنچه نادر بود. سبب دوم آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند و هرچه بسیار شنیده آید آگاهی بدل ندهد در بیشتر احوال، یا بیتی که کسی پیشین بار بشنود و بر آن حال کند. بار دوم بدان حال حاضر نیاید و سرود نو برتوان گفت و قرآن نو برنتوان خواند. و چون عرب می آمدند در روزگار رسول علیه السلام و قرآن تازه می شنیدند و می گریستند و احوال برایشان پدید می آمد، ابوبکر گفت رضی الله عنه: کنا کما کتتم ثم قست قلوبنا گفت: ما نیز همچون شما بودیم. اکنون دل ما سخت شد که با قرآن قرار گرفت و خو کرد. پس هرچه تازه بود اثر آن بیش بود. و برای این بود که عمر رضی الله عنه حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند. گفت: ترسم که چون خو کنند با کعبه آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

سبب سیم آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجنبانی و برای این است که بر حدیث سماع کم افتد، بلکه بر آواز خوش افتد. چون موزون بود و به الحان بود و آنگاه هردستانی و راهی اثری دیگر دارد و قرآن نشاید که به الحان افکند و بر آن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند و چون بی الحان بود سخن مجرد نماید مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

سبب چهارم آن که الحان را نیز مدد باید داد به آوازهای دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب [نی - م] و طبل و دف و شاهین و این صورت هزل دارد و قرآن عین جدست وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که در چشم عوام آن صورت هزل دارد، چنانکه رسول علیه السلام در خانه ربیع بنت مسعود شد، آن کنیز کان دف می زدند و سرود می گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود بردف گفتن، که صورت هزل دارد نشاید.

سبب پنجم آن که هر کسی را حالتی باشد که حریص بود بر آن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود آن را کاره

باشد و باشد که گوید: این مگوی و دیگری گوی و شاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراحت آید و باشد که همه آیتها موافق حال هر کس نباشد. اگر بیتی موافق حال وی نباشد وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است اما قرآن را شاید که تنزیل کنی براندیشه خویش و آن معنی قرآن بگردانی.^{۲۴}

این قطعه به روشنی بسیار ثابت می کند که منظور اصلی از سماع آن است که حالت وجد پدید شود. سماع نه تنها در نشستهای درویشان بلکه در مجالس و نشستهای همگانی که در خانقاهها تشکیل می گردید، ترتیب می یافت. زندگینامه مشایخ نیشاپور در سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) نشان می دهد که در آن روزگار چنین مجلسی مرسوم بوده و طبق برنامه در روزهای معینی از هفته و در زمان و مکانی معین برپا می شده است. درباره مشایخ نیز چنین اطلاعاتی در دست هست و گمان می رود که این ترتیب در همه جا برقرار بوده است. جلسه باقرائت بخشی از قرآن آغاز می گردید و سپس شیخ بر منبر می شد و موعظه می کرد و پس از آن، موعظه جای خود را به سرود و ترانه می داد.

بیشتر کسانی که در این مجالس حضور می یافتند از پیشه وران و محافل کم درآمد شهرها بودند. از این رو البته می بایست اشعار و ترانه ها چنان برگزیده شوند که تا اندازه ای برای گردآمدگان مفهوم و موافق ذوق و رسوم آنان باشد. اطلاعات مربوط به زندگی شیخ شهیر ابوسعید ابن ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۱ هجری / ۹۶۷-۱۰۴۹ میلادی) نشان می دهد که این نماینده برجسته صوفیه خراسان در موعظه های خود به طور گسترده ای از رباعی، یعنی آن شکل نظم، کار می گرفت که منشأیی خلقی داشت و هنوز در آن زمان به محافل خواص راه نیافته بود. نیز بسیار جالب است که شیخ ابوسعید خودش این رباعیها را نگفته و از رباعیهای ساخته شده کار می گرفت که می توان گفت بیشتر آنها دارای منشأیی خلقی بوده اند.

با دلایل کافی می توانیم بگوییم که پیش از آن دوران نیز مشایخ یکسره از اشعار عاشقانه و غزل که در ستایش عشق دنیوی بوده سود می جستند و آن

را هرگونه که می‌خواستند تفسیر می‌کردند. غزالی به روشنی خاطر نشان می‌سازد که برای نیل به اهداف سماع ترانه‌های عاشقانه ضرورت دارد و ضمناً در تألیفات او اشاره مهم دیگری نیز هست. او هشدار می‌دهد از ترانه‌هایی که به جای هیجان روحی، انگیزه هوسهای جسمی باشد، پرهیز شود. در نتیجه، مشایخ می‌بایست اشعاری را برگزینند و آنهایی را انتخاب کنند که به آسانی می‌شد آنها را مورد تفسیر استعاری قرار داد. از اینجا طبیعتاً می‌توان حدس زد که از همان آغاز، نیاز به نظم ویژه‌ی پیدا شده است که خود آنها استعاری باشند و به تفسیر و تعبیر استعاری آن نیازی نباشد. مشاهده کردیم که چنین منظومه‌هایی در سده دوم هجری (سده هشتم میلادی) وجود داشته است (مثلاً اشعار رابعه) و از سده سوم هجری (سده نهم میلادی) نیز نمونه‌هایی چند به زبان عربی در دست است که در اثر پرارزش کتاب اللماع فی تفسیر ابونصر سراج متوفی به سال ۳۳۸ هجری (۹۸۸ میلادی) به جای مانده است.

چنانچه از اشعاری که به جنید منسوب می‌دارند [بسیط]:

یا موقد النار فی قلبی بقدرته لوشیت اطفیت عن قلبی بک النار
لأعاران مت من خوف ومن حذر علی فعالک بی لأعار لا عاراً^{۲۵}

ترجمه: ای آنکه با نیروی خود آتش در دل من افروختی، هرگاه می‌خواستی آتش را در دل من فرو می‌نشاندی. ننگ نیست اگر من از بیم و پرهیز بمیرم. آنچه با من کنی نیز ننگی ندارد، ننگی ندارد.

و یا اشعار ابراهیم الخواص [طویل]:

صبرت عالی بعض الاذی خوف کله و دافعت عن نفسی لنفسی فعزت
و جرعتها المکروه حتی تدريت ولو جرعتہ جمله لا شمازت
ألارب ذل ساق للنفس عزة و یارب نفس با لتعزز ذلت
إذا ما مددت الکف ألتمس الغنی الی غیر من قال اسئلونی فثلت
سأصبر نفسی ان فی الصبر عزة وأرضی بالدنیائی وان هی قلت^{۲۶}

ترجمه: برخی از آزارها را از بیم همه آنها در بردباری برخود هموار کردم
و نفس خویش را به خاطر نفسم از خود باز کردم تا بزرگی یابد. او را
نوشانیدم آنچه را که بد می دید تا آن که خوگرفت و اگر همه را یکجا
می آشامید بر می آشت. آه چه خواریهایی که جام آرزو برای نفس می آورد
و چه بسیار نفسها که پس از بزرگی به خواری می افتد. اگر دستم را
دراز کنم و غیر از کسی که گفته بود: «از من بخواهید» خواهش
خواسته کنم، دستم خشک باد. نفس خویش را نیز به بردباری خو
می دهم زیرا بزرگی در بردباری است و به نعمات دنیایی با همه ناچیزی
آن خرسندم.

این قطعه نمودار بسیار خوبی از وضع روحی در منازل صبر و رضا است که
پیشتر به آن اشاره کرده ایم.
شبلی در اشعار زیر به عشقی اشاره می کند که تا اندازه ای رنگ جسمی
دارد [رمل]:

ذاب ممافی فوادی بدنسی	و فوادی ذاب ممافی البدن
فاقطعوا احبلی و ان شئتم صلوا	کل شیء منکم عندی حسن
صح عند الناس انی عاشق	غیران لم یعلموا عشقی لمن ^{۲۷}

ترجمه: تنم از آنچه در دل دارم آب شد و دل نیز از آنچه در تن است آب
گردید. رگ مرا ببرید و آن را گره بزنید. هرچه [از شما] آید بر من
نیک است. مردم بدرستی می دانند که من عاشقم، اما نمی دانند عاشق
کیستم و عشقم به سوی کیست.

این رنگ، در اشعار یحیی ابن معاد الرازی، نخستین مؤلفی که از فراز منبر
دوره کامل نظریات تصوف را بیان داشته است، با روشنی بیشتری به چشم می خورد
[طویل]:

اموت بداء لایصاب دوا یا	ولا فرج مما أری فی بلا یا
یقولون یحیی جن من بعد صحتة	ولا یعلم العذال ما فی حشایا

اذا كان داء المرء حب مليكه
مع الله يقضى دهره متلذذاً
درونى و شأنى لاتزيدون كربتى
ألا فاهجرونى وأرغبوا فى قطيعتى
كلونى الى المولى و كفوا ملامتى
فمن غيره ير جو طبيباً مداوياً
تراه مطيعاً كان أو كان عاصياً
وحلوا عنانى نحو مولى المواليا
ولا تكشفوا عما يجن فؤا ديا
لانس بالمولى على كل ما بيا^{۲۸}

ترجمه: من از دردی جان می‌دهم که او را درمانی نمی‌یابم و از بلاهایی که با آن دست به گریبانم رهایی نیست. می‌گویند: یحیی پس از درمان، دیوانه شده است و از سرزنش کننده‌یی که درون من است آگاه نیستند. هنگامی که بیماری مرد عشق او به فرمانروایش باشد، جز او به کدام پزشک توان بخش می‌تواند امید بندد؟ او زندگی خویش را با خدای خود به سر می‌برد و لذت می‌یابد، هر چند که او را فرمانبردار و یا سرکش بینی. مرا به حال خود گذارید و سوک مرا افزون نسازید، عنان مرا سر دهید تا نزد فرمانروای فرمانروایان روم. از من دور شوید و بگریزید و آنچه را که دل من در خود نهفته دارد، آشکار نسازید. مرا به فرمانروایم بسپارید و سرزنش نکنید، تا گذشته از همه بتوانم با او دوستی کنم.

نمونه‌های چنین قطعاتی فراوان‌اند. همه آنها از لحاظ ویژگی به یکدیگر نزدیک‌اند و تنها سبک انفرادی حلاج که برخی نمونه‌های آن را در بالا بررسی کرده‌ایم، تفاوت دارد.

احتمال دارد هنگامی که جنبش تصوف به ایران منتقل گردید و در شهرهایی که زبان مردم آنها پارسی بود به گسترش آغاز کرد، در مراحل نخست، در مجالس صوفیه نظیر چنین اشعار عربی مورد استفاده بوده است. ظاهراً اشاره زیرین غزالی باید به همین مورد باشد:

و از این بود که کسانی که تازی ندانند ایشان را بر بیت‌های تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی این را نداند سماع چرا می‌کند؟ و این ابله این مقدار نداند که شتر نیز تازی نداند و باشد که به سبب حذاء

[آواز مخصوص ساربان] عرب بر ماندگی چنان بدود به قوت سماع و نشاط با آن بارگران، که چون به منزل برسد و از سماع دست بدارند، در حال بیفتد و هلاک شود. باید که این ابله با شتر جنگ و مناظره کند، که تو تازی نمی دانی این چه نشاط است، که در تو پیدا می آید؟ و باشد نیز که از بیت تازی چیزی فهم کنند که آن نه معنی تازی بود، لیکن چنان که ایشان را خیال افتد که نه مقصود ایشان تفسیر شعر است. یکی می گفت: وما زادنی فی النوم الا خیالکم (در خواب جز اندیشه شما هیچکس به دیدار من نیامد). صوفی حال کرد. گفتند: چرا حال کردی که خود ندانی که وی چه می گوید؟ گفت: چرا ندانم؟ می گوید: ما زاریم راست می گوید که همه زاریم و درمانده ایم و در خطریم...^{۲۹}

اما، البته چنین «درک» تصادفی تنها در مواردی نادر می توانست تأثیر سودمندی را که در کار بود، داشته باشد و در ایران این گونه ترانه های عربی بیشتر تنها همچون نوا و نغمه موسیقی تلقی می شد و روشن است که چون نیروی تأثیر کلام بدیع از میان می رفت، اثر کلی آن بسیار ناچیز بوده است. در باره مجالس صوفیان در زمینه یی ایرانی، منابع چندانی در دست نیست ولی به عقیده نگارنده، می توان برپایه منابع موجود، تجسمی روشن از آنها به وجود آورد. در مورد این مسأله دو زندگینامه شیخ شهیر ابوسعید، در بردارنده کمترین اطلاعات است.

هنگامی که شیخ موقتاً به نیشاپور نقل مکان کرده بود (دهه اول سده چهارم هجری/ دهه دوم سده یازدهم میلادی)، پیوسته مجالسی برپا می کرد که موفقیت های زیادی داشت. در این مجالس بسیاری از مردم ابراز تمایل می کردند که در زمره مریدان او باشند و حاضران هدایای پر ارزشی نثارش می کردند.^{۳۰} درباره تعداد مریدان او می توان از روی این اشاره دآوری کرد، که در خانقاه او چهل نفر به طور دائم سکونت داشتند و پیوسته از هشتاد مسافر نیز در آنجا پذیرایی می شد.^{۳۱} شیخ

۲۹. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۵.

۳۰. و. آ. ژوکوفسکی، حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۵.

۳۱. «هشتاد مسافرند و چهل مقیم، جمله صد و بیست اند.» - ژوکوفسکی حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر. - م.

در مجالس همواره بالای منبر اشعاری ترنم می کرد و عده بسیاری را با شعر به سماع و حال می آورد. دشمنانش این آیین او را نکوهش می کردند و آن را مغایر با جدی بودن شیخ می دانستند. آنها می گفتند: «او قرآن را تفسیر نمی کند و بیانات پیامبر را شاهد نمی آورد و تنها اشعار را ترنم می کند.»^{۳۲} چگونگی این اشعار را می توان با ذکر این روایت شایان توجه درك کرد، که در نیشاپور زنی پارسا و پرهیزکار از خانواده‌یی محترم و معتبر به نام ایشی نیلی می زیست که پارسایی و پرهیزکاری او چنان بود که چهل سال از خانه بیرون نشده و حتی به گرمابه نرفته بود. هنگامی که او خبر مجالس شیخ را شنید تصمیم گرفت کنیزش را به آنجا فرستد تا وی هر چه در آنجا شنود به او بازگوید. کنیزك پیر بدانجا رفت و از مواعظ شیخ تنها یک رباعی به این مضمون در خاطرش ماند:

من دانگی سیم داشتم حبه کم^{۳۳} دو کوزه می خریده ام پاره کم
بر بربط من نه زیر ماندست ونه بم تا کی گویی قلندری و غم و غم

یعنی عیاش پیشه در چنین حالی نیز خاطر منکدر نمی کند و به همه چیز خرسند است. وقتی پیرزن این اشعار به کدبانو بازگفت، وی به هراس افتاد و گفت: «بر خیز و دهان بشوی. کسی که این سخن گوید او را زاهد توان گفت!» چشمان زن در ازای این ناباوری به شیخ بسختی درد گرفت و تنها در اثر کرامات ابوسعید بهبود یافت.^{۳۴}

این روایت به روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار چنین اشعاری (رباعی) را در خور شأن شیخ نمی دانستند و آن را سبک مغزی و دور از اخلاق می پنداشتند. می توان فکر کرد که این گونه اشعار در آن زمان بیشتر ثمره ساخته های مردم بوده است. این نکته نیز همانند اشاره جالب دیگر زندگینامه، این واقعیت روشن را بخوبی ثابت می کند که پیدایش و سرچشمه رباعی از تازی نیست. حکایت می کنند، که شیخ ابوسعید هنگامی که در بازار نیشاپور از کنار یک برده فروش می گذشت، شنید که چگونه کنیز جوانی چنگ می نواخت و این

۳۲. همانجا. ۳۳. دانگ - يك هشتم درهم، حبه معمولاً يك دهم دانگ.

۳۴. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۳۴ - ۳۵.

اشعار ترنم می کرد:

امروز در این شهر چو من یاری نی آورده به بازار و خریداری نی
آنکس که خریدار، بدورایم نی و آنکس که بدورای، خریدارم نی^{۳۵}

تردیدی نیست که این رباعی بدیهه‌گویی و شکلی است که تا امروز نیز ایرانیان و تاجیکان احساسات خود را با آن بیان می‌دارند. ضمناً، بین رباعی که پیشتر آمد و این ترانه، برابری تفاوتی نیست؛ و رباعی موعظه ابوسعید نیز از ساخته‌های مردم سرچشمه داشته است. شیخ در بارهٔ یک رباعی دیگر خود گفته است که آن را «بشر ابن یاسین» یکی از شاگردانش به‌وی داده است:

بی تو جانها قرار نتوانم کرد احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر برتن من زبان شود هرمویی یک شکر تراز هزار نتوانم کرد.^{۳۶}

این نیز همان شکل خلقی است، اما مضمون آن نشان می‌دهد با آن که از ساخته‌های مردم است، برای مجالس صوفیه پرداخته شده است. در میان اشعاری که ابوسعید در مجالس خود به کار برده است، پا به پای رباعی غزل نیز هست، که از لحاظ ویژگی خود به اشعار عربی که در بالا بررسی کرده‌ایم، همانندی دارد:

از دوست به هرچیز چرا باید آزد عین عشق چنین باشد که شادی و گه درد
گر خوار کند مهتر، خواری نکند عیب چون باز نوازد، شود آن داغ جفا سرد
صد نیک به یک بد نتوان کرد فراموش از خار بد اندیشی خرما نتوان خورد
او خشم همی گیرد، تو عذر همی خواه هر روز به نو یار دگر می نتوان کرد.^{۳۷}

مانندی این غزل با اشعار عربی که در بالا آمد بخوبی به چشم می‌خورد. اما ابوسعید خودش شعر نمی‌گفت و این مطلب از گفته‌های خود او پیدا است. روزی او در پشت نامهٔ درویشی این بیت را نگاشت:

چون خاک شدی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

و سپس رو به مریدان گفت:

ما هرگز^{۳۸} شعر نگفته ایم.^{۳۹} آنچه از زبان ما می شنوید از مردان سترگ است و بخش اعظم آن از ابوالقاسم بشر [ابن یاسین] است.^{۴۰}

جامی سال ۳۰۸ هجری (سال ۹۲۰ - ۹۲۱ میلادی) را سال مرگ این شیخ می داند، اما چون ابوسعید در سال ۳۵۷ هجری (سال ۹۶۷ میلادی) به دنیا آمده و در کودکی و حتی در جوانی با شیخ دمخور بوده است، این تاریخ به هیچوجه درست نیست. اما در صورت درست بودن این تاریخ نیز بخوبی روشن است که در مجالس مشایخ در میانه سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) اشعاری به فارسی می خوانده اند. همه نمونه های این اشعار دارای ویژگی یکسانی هستند: ساده، طبیعی و نزدیک به آثار مردمی. این ویژگی کاملاً مفهوم است، زیرا اگر در مجالس مشایخ گاهی خواص و توانگران نیز حضور یافته باشند، بیشتر حاضران همواره از پیشه وران و بازرگانان کوچک، بیسواد، و یا کم سواد بوده اند. شیخ می بایست مجالس خود را در سطح آنها نگاه دارد و زبان او مفهوم باشد. فیض گرفتن از آثار مردمی و تلاش برای نزدیکی به آن، از همین جاست. به شنوندگان باید آن چیزی داده می شد که برای آنها مفهوم باشد. غیر تصنعی بودن، سادگی، و حتی عوامانه بودن زبان، بحر سهل شعر و آوردن نمونه های نزدیک به درک و فهم مردم از همین جا سرچشمه می گیرد. بازی ظریف باواژه ها که ویژه منظومه های درباری بود و تبحری که در ساختن چنین اشعاری به کار می رفت و از ویژگیهای آن بود، در اشعار تصوف وجود

۳۸. هرگز - در متن چاپی بغلط هر کرا. ۳۹. نگفته ایم - در متن چاپی بغلط بگفته ایم.

۴۰. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۵۴. بدین سان نمی توان کهنترین اشعار تصوف را به زبان پارسی از شیخ ابوسعید دانست. درباره قطعات مربوطه هردو زندگینامه ابوسعید برای نخستین بار در گزارش هیأت خاورشناسان وابسته به موزه آسیایی آکادمی علوم در دسامبر ۱۹۲۱ اشاره کرده ام. پس از دوماه بعد از این گزارش کتابی از ر. آ. نیکلسن در لنینگراد به دستم رسید:

R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism* Cambridge, 1921
که در آن مؤلف نیز همین استنتاج را کرده بود. در نتیجه باید مقاله او در *Encyclopedie de l'Islam* که در سال ۱۹۱۳ چاپ شده است اصلاح گردد. در باره لزوم این اصلاح در اثر نگارنده شرحی درباره ادبیات فارسی، لنینگراد، ۱۹۲۸، ص ۵۵، اشاره شده است.

ندارد و در مقابل، تلاش برای دارا بودن عالیت‌ترین احساسات و تأثیری ژرف بر احساس به چشم می‌خورد و پرهیجان بودن، به الحان درآوردن واژه‌ها، تکرارها و تشابه‌ها، قوافی ژرف و بکاربردن پیاپی ردیفهای طویل از همین جا بر می‌خیزد. غزلیات صوفیه در دوران بعد نیز همین ویژگی را نگاه می‌دارد. و این نکته را می‌توان مثلاً با این رباعی خواجه عبدالله انصاری (۳۹۷-۴۸۲ هجری/ ۱۰۰۶-۱۰۸۸ میلادی) شیخ هرات اثبات کرد:

مست توام از باده و جام آزادم صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی ورنه من از این هر دو مقام آزادم

متأسفانه ما دربارهٔ مجالس شیخ ابوسعید همینقدر می‌دانیم، که او در آنجا اشعاری ترنم می‌کرد، به پرسشهایی که از او می‌شد پاسخ می‌داد، و اعاناتی برای نیازمندان گرد می‌آورد. این مجالس را گویا کسی روی کاغذ می‌آورده است، زیرا در زندگینامهٔ او گفته می‌شود: «در حدود دویست مجلس او در دست مردمان است»^{۴۱} یعنی به صورت نوشته در دستها می‌گردد. چنین نوشته‌هایی تا به حال پیدا نشده است اما نوشته‌های مجالس مؤلف سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) در دست است، که به عقیدهٔ نگارنده تجسم زنده‌یی از ویژگی این مجالس می‌دهد و احتمالاً با مجالس سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) تفاوت اندکی باید داشته باشد. اینها مجالس سعدی بزرگ هستند که با تحریر خود او باقی مانده است. بابخش اصلی یکی از این مجالس آشنا می‌شویم. در مطلع قصیده‌یی است ملمع که در آن ابیات تازی و پارسی از پی هم می‌آیند و جایگزین یکدیگر می‌شوند. سپس نعت پیامبر است و ضمناً خاطرنشان می‌گردد، که تمام پیامبران پیشین دستاوردهای خود را تنها مدیون آن حضرت هستند (نظریهٔ نورمحمدی). و سپس سعدی چنین ادامه می‌دهد:

[پیامبر (ص)] می‌گوید... من جاوَز اربعین سنة فلا یغلب خیره بشره
فلیتهم جزمین الناد، یعنی هر آن کس که در این سرای فتور و متاع غرور
که تو او را دنیا می‌خوانی سال او به چهل برسد و خیر او بر شر غالب
نگردد و طاعت او بر معصیت راجح نیاید او را بگوی که رخت برگیر و

راه دوزخ درگیر. عظیم و عیدی و بزرگ تهدیدی که مرعاصیان احمد راست. عمر عزیز خود را به حبه حرام فروخته و خرمن برآتش معصیت سوخته و بی قیمت به قیامت آمده. دلیل این کلمه را مثالی بگویم و دری ثمین از دریای خاطر بجویم. آن شمع را دیده ای که در لگن برافروخته اند و محبت او در دل اندوخته و طایفه ای به گرد او درآمده و حاضران مجلس با او خوش برآمده، هر کس به مراعات او کمر بسته و او بر بالای طشت چون سلطان نشسته، که ناگاه صبح صادق بدمد. همین طایفه بینی که دم دردمند و به تیغ و کاردگردانش بزنند. از ایشان سؤال کنند که ای عجب همه شب طاعت او را داشتید و چه شد که امروز فرو گذاشتید؟ همان طایفه گویند که شمع به نزدیک ما چندان عزیز بود که خود را می سوخت و روشنایی جهت ما می افروخت. اکنون چون صبح صادق تاج افق بر سر نهاد و شعاع خود را به عالم داد، شمع را دیگر قیمت نباشد و ما را با او نسبت نه.

پس ای عزیز من این سخن را به مجاز مشنو که خواجگی دنیا بر مثال آن شمع برافروخته است و طایفه ای که به گرد او درآمده اند عیال و اطفال و خدم و حشم اویند. هریکی به نوعی در مراعات او می پویند و سخن برمراد او می گویند، که ناگاه صبح صادق اجل بدمد و تندباد قهر مرگ بوزد. خواجه را بینی که در قبضه ملک الموت گرفتار گردد و از تخت مراد برتخته نامرادی افتد. چون به گورستانش برند اطفال و عیال و بنده و آزاد به یکبار از وی اعراض کنند. از ایشان پرسند که چرا به یکبار روی از خواجه بگردانیدید؟ گویند خواجه را به نزدیک ما چندان عزت بود که شمع صفت خود را در لگن دنیا می سوخت و دانگانه از حلال و حرام می اندوخت. عمر نفیس خود را در معرض تلف می انداخت و مال و منال از جهت ما خزینه می ساخت. اکنون تندباد خزان احزان بیخ عمرش را از زمین زندگانی بر کند و دست خواجه از گیرودار کسب و کار فرو ماند. ما را با او چه نسبت و او را با ما چه مصلحت؟

حکایت

آورده‌اند که در باغی بلبلی برشاخ درختی آشیانه داشت. اتفاقاً موری ضعیف در زیر آن درخت وطن ساخته و از بهر چند روزه مقام و مسکنی پرداخته. بلبل شب و روز گردگلستان در پرواز آمده و بربط نغمات دلفریب در ساز آورده. مور به جمع نفخات لیل و نهار مشغول گشته و هزاردستان در چمن باغ به آواز خویش غره شده. بلبل با گل رمزی می‌گفت و با صبا در میان غمزی می‌کرد. چون این مور ضعیف نازگل و نیاز بلبل مشاهده کرد به زبان حال می‌گفت از این قیل و قال چه گشاید، کار در وقت دیگر پدید آید.

چون فصل بهار برفت و موسم خزان در آمد، خار جای گل بگرفت و زاغ در مقام بلبل نزول کرد، باد خزان در وزیدن آمد و برگ از درخت ریزیدن گرفت. رخساره برگ زرد شد و نفس هوا سرد گشت، از کله ابر در می‌ریخت و از غربیل هوا کافور می‌بیخت. ناگاه بلبل در باغ آمد و نه رنگ گل دید و نه بوی سنبل شنید. زبانش با هزاردستان لال بماند. نه گل که جمال او ببند و نه سبزه که در کمال او نگرد. از پی برگی طاقت او طاق شد و از بینوایی از نوا باز ماند. فرو مانده با یادش آمد که آخر نه روزی موری در زیر این درخت خانه داشت و دانه جمع می‌کرد. امروز حاجت به در او برم و به سبب قرب دار و حق جوار چیزی طلبم.

بلبل گرسنه ده روز پیش مور به دریوزه رفت. گفت ای عزیز سخاوت نشان بختیاری است و سرمایه کامکاری. من عمر عزیز به غفلت می‌گذاشتم و تو زیر کی می‌کردی و ذخیره می‌اندوختی. چه شود اگر امروز نصیبی از آن کرامت کنی. مور گفت تو شب و روز در قال بودی و دمی به نظاره بهار مغرور. نمی‌دانستی که هر بهاری را خزانی و هر راهی را پایانی باشد.

ای عزیزان، قصه بلبل بشنوید و صورت حال خود بدان جمله حمل کنید و بدانید که هر حیاتی را مماتی از پی است و هر

وصالی را فراقی در عقب. صاف حیات بی‌درد نیست، اطلس بقا بی‌برد فنا نه. اگر قدم در راه طاعت می‌نهید، ان‌الابرار لفی نعیم برخوانید که جزای شماس است و اگر رخت در کوی معصیت می‌کشید و ان‌الفجار لفی حجیم برخوانید که سزای شماس است. در بهار دنیا چون بابل غافل نباشید و در مزرعه دنیا به زراعت اطاعت اجتهاد نمایید که الدنیا مزرعة الآخرة. تا چون صرصر موت در رسد چون مور با دانه‌های عمل صالح به سوراخ گور درآیید. کارت‌ان فرموده‌اند، بیکار نباشید تا در آن روزها که شهباز اذا وقعت الواقعة پرواز کند و پروبال لیس لوقعته‌ها کاذبه بار کند و و کوس القارعه بجنباند و از تپش آفتاب قیامت مغزها در جوش آید و از هیبت نفخه صور دلها در خروش، معذورباشی و پشت دست تحسر به دندان تحیر بندی که چنین روزی در پیش داری و جهد کنی که در این ده روز مهلت زواده‌ای حاصل کنی و ذخیره بنهی که روز قیامت روزی باشد که خلائق زمین و ملائکه آسمان متحیر و متفکر باشند و انبیا لرزان و اولیا ترسان و مقربان و حاضران مستعان.

گر به محشر خطاب قهر کنند انبیا را چه جای معذرت است
 پرده از روی لطف گویسردار کاشقیا را امید مغفرت است
 اگر امروز از مزرعه دنیا توشه برداری فردا به بهشت باقی فرود آیی.
 کسی گوی دولت زد دنیا بسرد که با خود نصیبی به عقبی برد.^{۴۲}

ویژگی این مجلس (به رغم بالا بودن سطح فنی اقتباس آیات و برگزیدن اشعار) کوشش در راه برنمایاندن و به کار بردن تمثیل همچون مطالبی اندر زده‌نده است. بدون تردید در آثار مؤلفان کهنتر نیز چنین مثالها و گاهی اوقات هزلها و حکایات مردمی مقام والایی داشته و هدف از به کار بردن آنها نیز روشن است.

این هزلها و حکایات که همواره در بین مردم گسترش داشته، شنوندگان را به خود می‌کشیده و آنها را مسحور می‌کرده‌اند. شیخ با استفاده از این نکته، در زیر پوشش حکایات و امثله، پایه نظریه لازم را می‌گذاشت و در کنار موضوع اصلی موعظه خود، به تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به آنچه که می‌خواست دست

می‌یافت و تفسیر او به تفسیر اصلی امثله برای محافل بسیار وسیعی تبدیل می‌شد. در مجلس سعدی، مثال بلبل و مورچه که یکی از نیاکان «سنجاقک و مورچه» مشهور کریلف^{۴۳} است. تفسیری می‌آید که گمان نمی‌رود از نگارش نخستین آن سرچشمه گرفته باشد. اما در پرتو سمت گیری کلی مجلس و استفاده استادانه و بامهارت از آیات قرآن به نظر کاملاً به‌سورد می‌آید و بدون شک در آن زمان می‌بایست بر افکار ساده و دور از آلائش تأثیری ژرف داشته باشد.

در صفحات بعد هنگام بحث دربارهٔ خواجه عبدالله انصاری، خواهیم دید که در اثر او منازل نامعلوم که نیز احتمال دارد نوشته و یا مسودهٔ مجالس باشد، این‌گونه امثله جای بزرگی دارد. از همین جاست که به‌سوی گنجینه امثلهٔ جالب، سرگرم کننده و هوس‌انگیز گامی برداشته می‌شود. و این امثله‌گاهی پرشکوه است، گاهی مایهٔ نشاط و حتی دور از شرم، گاهی فاجعه‌آمیز است و گاهی رقت‌آور ولی همواره با آثار مردمی که در اشعار عطار، جلال‌الدین رومی و سایر مؤلفان تا عبدالرحمن جامی می‌بینیم، پیوستگی دارد.

دربارهٔ همهٔ اینها بعدها و به‌موقع خود سخن خواهیم گفت.^{۴۴} در اینجا تنها به یادآوری یک مطلب عمده می‌پردازیم و آن این است که همهٔ ادبیات پرتنوع و گوناگون بعدی تصوف از مجالس سرچشمه گرفته و از آن برخاسته است و همین امر است که خطوط اساسی و مشترک این ادبیات را معین می‌کند.

این ادبیات که در محافل شهرنشین پدید آمده و برای گروه وسیعی پرداخته شده بود، در برابر ادبیات بی‌روح خواص ایستاد. با آن که منظومه‌های تصوف همواره انباشته از روح عرفانی است، ولی پیوستگی آن با مردم و مردمی بودن آن و گرایش انتقادی نسبت به اشراف فتودال به آن رمق و جان و نیروی حیاتی بیشتری داده است. اشعار صوفیه تا اندازه‌ی به‌ما امکان می‌دهد که دربارهٔ ادبیات تودهٔ مردم داوری کنیم و اگر دربارهٔ قدرت بدیع بسیاری از آثار شعرای تصوف هم سخنی

۴۳. ایوان اندریوویچ کریلف (۱۷۶۹-۱۸۴۴)، نویسندهٔ قرن ۱۸ روس و یکی از قافله‌سالاران ادبیات بزرگ کلاسیک روس است و حکایات او از زبان جانوران همانندی بسیاری با کلیله و دمنه دارد. -م.

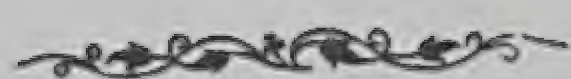
۴۴. ادامهٔ این مطلب نگارش نیافت. رجوع کنید به فصل خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران. ه. ت.

نرود، همین ویژگی به تنهایی به آن ارزشی بس بزرگ می بخشد.

اما مؤلفان تصوف خدمت بزرگ دیگری نیز کرده اند: هنگامی که توفان یورش مغولان، ایران و آسیای میانه را فراگرفت و تخته های جهانداران شکاف برداشت و فرو ریخت و اشعار درباری خاموش شد، دیگر کسی نبود که او را ستایش کنند و مدحش گویند، زیرا برای خانهای مغول قصاید پرطمطراق آنهم به زبانی نامفهوم لازم نبود. خلعت و بخششی نیز در کار نبود و قصیده سازان هم نبودند، زیرا بسیاری از آنها هنرشان را در این راه بکار می بردند که بخشش بخواهند و در آن روزگار دیگر سخنی برای گفتن نداشتند. اما شعرای تصوف در آن سالهای سخت، خاموش نماندند. تالار خطابه آنها یعنی مردم برجای بود، زیرا دودمانها را توانسته بودند براندازند اما مردم را نمی شد نابود کنند. بودند کسانی که شعرای تصوف برای آنها شعر بگویند و گذشته از آن، این مردم اکنون بیشتر به آنان نیاز داشتند، زیرا تاراج و تالان شده بودند و ستم بر آنان رفته بود و می خواستند سخنی بشنوند که به آنان آرامش و تسلی دهد. شاعر تصوف از عشق به نزدیکان دم می زد و وحدت را می آموزانید، و به جای تن ها در فکر خویشتن بودن، مردم را به حمایت و پشتیبانی از یکدیگر فرا می خواند و حفظ جان، مصالح همگان را در پیش رو قرار داده بود.

نمی دانیم که در آن عصر خواننده در مورد این گفته ها چه واکنشی داشته است، اما یک نکته بخوبی روشن است و آن این که اینها مؤلفانی بودند که در آن روزگار بهترین سنتهای ادبیات فارسی را نجات دادند و آن را تا سده های هشتم و نهم هجری (سده های چهاردهم و پانزدهم میلادی) رسانیدند و به ادبیات فارسی امکان دادند که ادبیات جهان را با آثاری کلاسیک همچون غزلیات جاویدان حافظ و تألیفات گوناگون عبدالرحمن جامی پرمایه تر سازد.

بدون مطالعه ادبیات تصوف، نمایانیدن زندگی فرهنگی مشرق اسلامی در سده های میانه امکان ناپذیر است. بنیادگزاران ادبیات تصوف، تا آغاز سده بیستم هم تأثیر خود را بر یک سلسله از ادبیات خاورزمین حفظ کرده بودند. اینها ما را وامی دارد تا به ادبیات تصوف توجه بیشتری کنیم. بعلاوه، مؤلفان بزرگ مشرق اسلامی بجز افرادی انگشت شمار، تقریباً همگی به گونه یی با تصوف ارتباط داشته اند و بدون آشنایی با این ادبیات نمی توان آنها را به طور کامل درک کرد.



لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف

مسأله پیدایش شعر در فارسی نوین، یکی از دشوارترین مسائل ادبیات ایران است که خاورشناسان دیرگاهی است در حل آن می کوشیده‌اند. اما تا کنون تمام کوشش‌هایی که در این راه به کاررفته بی‌ثمر بوده‌اند. منابع، تقریباً مهر خاموشی بر لب، و یا تنها به افسانه‌هایی توجه دارند که ساخته و پرداخته شده‌اند؛ آثار مربوط به مراحل آغازین این ادبیات تا زمان ما نرسیده‌اند و در بین بازمانده‌های آثار ادبی پارسی میانه [پهلوی — م.] تا این زمان حتی یک‌سخن منظوم یافت نشده است.^۱ اما این مسأله، یگانه معمای ادبیات ایران نیست. متأسفانه (یا اینکه خوشبختانه برای پژوهشگران) ادبیات ایران مسائل فراوانی از این‌گونه در خود دارد و تنها به این علت که این مسائل بسیار کم مطرح شده‌اند، ماناچاریم تا اندازه‌یی با سهل‌انگاری به آنها بنگریم و چشمان خود را به روی ضعف خویش ببندیم. کافی است یادآور شویم که ما هنوز در وضعی نیستیم که با اطمینان دربارهٔ مکتبها، جهات و سمت‌گیریهای ادبیات ایران صحبت کنیم؛ تقریباً مسألهٔ تناسب آثار برخی مؤلفین بزرگ را به پژوهش درنیاورده‌ایم و حتی تلاش نکرده‌ایم که آنها را در چهارچوب دوران و زمان خود آنها بررسی کنیم و تجسمی از واقعیت تاریخی پدید آوریم.

سخن کوتاه، باوجودی که تا اندازه‌یی به مؤلفان تذکره‌های گوناگون که مهمترین مآخذ ما هستند از بالا می‌نگریم، از لحاظ روش تحقیق با روش تحقیق قرون وسطایی فرق چندانی نداریم.^۲

البته حل همهٔ مسائلی که بررسی ادبیات ایران در برابر ما می‌نهد، کاری

۱. این نظریه کهنه شده و خود یوگنی برتلس نیز در آثار بعدی خود آن را رد کرده است. چنانچه بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص ۷۴-۷۵، ۸۹ (به زبان روسی) ه.ت.
۲. طی پنجاه سالی که از زمان نگارش این مقاله سپری گردیده، درخاورشناسی و از جمله در خاورشناسی شوروی، در این باره کارهای بزرگی صورت گرفته است ه.ت.

است نه آسان و مستلزم کوشش و فداکاری زیاد. ایرانشناسان باید مدتها وقت صرف آن کنند تا اینکه بتوانیم شالوده محکمتری در زیر پای خود حس کنیم. ولی در هر صورت در این زمان می‌توان و باید بر نقاط رنجورتر روشنی انداخت، آنها را پرده‌پوشی نکرد و برعکس در برابر تمام جهان آشکار نمود تا اینکه از پراکندگی نیروها پیش‌گیری شود و توجه پژوهشگران آینده به سمت لازم معطوف گردد. بعلاوه، مسأله‌یی که بخوبی مطرح گردیده باشد، در بیشتر موارد خودش به پاسخ می‌انجامد و از این رو تلاش برای طرح دقیق این مسائل می‌تواند نتایج بسیار و بسیار محسوسی به بار آورد.

مسأله پیدایش اشعار تصوف در زبان پارسی، در زمره این مسائل است. در بیشتر آثار مربوط به تاریخ ادبیات فارسی، به سادگی از این مسأله می‌گذرند و تنها به پاسخی اکتفا می‌ورزند که در نخستین برخورد با اندیشه‌یی انتقادی عملاً روشن می‌گردد که این پاسخ به هیچوجه رضایتبخش نیست: پیدایش نظم تصوف را با نام ابوسعید میهنه‌ای مربوط می‌دانند، زیرا چند رباعی با نام او تا زمان ما رسیده است.^۳ ایرانشناس بزرگی چون هرمان اته که نخستین ناشر این اشعار بوده، ظاهراً در درستی تعلق آنها به ابوسعید میهنه‌ای تردید نداشته است، اما پس از چاپ زندگینامه ابوسعید به وسیله و. آ. ژوکوفسکی گمان نمی‌رود بتوان با اعتماد به آن نگریست.^۴

نگارنده زندگینامه، به نقل از زبان نواده ابوسعید، تنها یک بیت و یک رباعی را از آن ابوسعید می‌داند. به گفته مؤلف زندگینامه، اشعار دیگری را که در مجالس ابوسعید به او نسبت می‌دهند، سربه‌سر از آموزگاران معنوی وی بوده است. البته باور نداشتن به گواهی مؤلف زندگینامه و رد آن وسوسه‌انگیزتر می‌بود و در این صورت رباعی و قطعات جداگانه‌یی که به ابوسعید نسبت داده می‌شود، می‌توانست بهترین نمونه نخستین تلاش محجوبانه در شعر تصوف باشد.

اما گفته‌های مؤلف زندگینامه در اثری دیگر، یعنی در دیوان باباکوهی شیرازی که خوشبختانه تا زمان ما رسیده است، مورد تأیید قرار می‌گیرد. در این اثر

۳. Ethé, *Die Rubâ'is* سپس پژوهشگران بر ۹۲ رباعی که اته گردآوری کرده بود ۵۱۲ رباعی دیگر نیز افزودند.

۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ حالات و سخنان ابوسعید.

اصطلاحات نظم تصوف را در حد شکوفایی خود و با همان معانی شرطی می‌بینیم که در همه شعر بعدی تصوف به کار رفته است. دیوان بابا کوهی اثبات کاملاً قاطع این نکته است که شالوده نظم تصوف مدتها پیش از سده چهارم هجری (سده یازدهم میلادی) ریخته شده است. این تصور که بابا کوهی بنیادگذار نظم تصوف باشد، ناممکن است؛ زیرا او استعاراتی را به کار می‌برد که از پیشینیانش به او رسیده است.^۵ در عین حال او معاصر (حتی تا اندازه‌ی رقیب) ابوسعید است و در نتیجه نقش ابوسعید در ایجاد و گسترش نظم تصوف ناگزیر می‌بایست نقشی درجه دوم ارزیابی شود. ابوسعید ایجاد کننده و آفریننده شعر تصوف نبوده بلکه تنها انتقال دهنده و گسترش دهنده آن بوده است.

لحظه پیدایش این نمود ویژه ادبی را که بر تمام آثار منظوم ایران تأثیر گذاشته و اهمیت خود را تا امروز نیز نگاه داشته است، بایستی ژرفتر جستجو نمود. به عقیده نگارنده اگر ما در این جستجو به پدیده‌ی که اصطلاح سماع دارد و از نمایان‌ترین ویژگیهای تصوف است بازگردیم، به خطا نرفته‌ایم.

سماع (به معنی شنیدن) — ترنم اشعار با همراهی موسیقی در مجالس صوفیه (که بعداً پایکوبی نیز به آن افزوده شد) بوده است، که با گذشت سده‌ها به ذکر مشهور درویشان تبدیل گردیده و در همه جهان اسلام گسترش یافته است.

سماع یکی از مسائل حساس و پیچیده تصوف است که متداول ساختن آن انگیزه خشم شدید فقهای اهل سنت و مؤمنین متظاهر گردید و آنها صوفیان را به الحادی تازه متهم کردند و حتی مورد پیگرد قرار دادند. با این همه، سماع پیروز شد و پایدار گردید و رشد یافت و تمام تلاشها برای پیش‌گیری از آن با نا کامی مطلق روبرو شد. روشن است که ادبیات فراوانی با مفهوم سماع وابستگی دارد. تقریباً در همه آثار بزرگ تصوف، از قدیمترین دوران، فصلهای جداگانه‌ی درباره توجیه این رسم دیده می‌شود. حتی کتبی نیز درباره سماع بوده است. چنانچه به گفته جلابی محقق خستگی‌ناپذیر و ستایشگر تصوف، شیخ ابوعبدالرحمن السلمی تحقیق ویژه‌ی زیر عنوان کتاب السماع^۶ نگاشته است.

۵. اسرار التوحید، ص ۲۶۳؛ نیز مقابله شود با: ژوکوفسکی، حالات و سخنان ابوسعید.

۶. جلابی، ص ۴۰۱.

متأسفانه، همه کسانی که تاریخ تصوف را نگاشته‌اند، با این که درباره سماع مطالب بسیاری نوشته‌اند، برای یافتن زمان آغاز این رسم تلاش نکرده‌اند. البته، تقریباً در همه جا این تذکر و اشارت را می‌توان یافت، که این سنت از دوران پیامبر بوده است و آن حضرت را به الحان نیکو رغبت بوده است^۷ و این اشارات با احادیث دارای اسناد معتبر تأیید می‌گردد. اما، ما به خوبی آگاهیم که رسم بهره‌جستن از احادیث ساختگی همچون حربه‌بی در مناظرات فقها به کار می‌رفته است و قائل شدن اهمیتی بزرگ برای این گونه احادیث دست کم نشانه دوری از احتیاط است. تنها در صورتی که این مسأله همه‌جانبه مورد بررسی قرارگیرد می‌توان با اطمینان بیشتری درباره آن ابراز نظر کرد، اما فعلاً نگارنده تنها فرضیه‌ی علمی در میان می‌گذارد که می‌تواند تا اندازه‌ی سودمند باشد.

شک نیست که رسم قرائت قرآن به آواز (بالحان) در نخستین سده‌های پیدایش اسلام پیدا آمده است. این امر که همه مراجع معتبر این رسم را نه تنها روا بلکه پسندیده می‌دانند تأیید روشنی است براین گفته. برای اثبات، معمولاً این حدیث می‌آید که لكل شئ حيلة و حيلة القرآن الصوت الحسن.^۸ استنتاج تأیید لحن خوش و ستایش از ترنم که ضمناً همواره در جنوب غربی آسیا مورد علاقه بوده است، از همینجا به عنوان معلول سرچشمه می‌گیرد. در اینجا شرح حکایات مربوط به سلطه آواز انسان بر انسان و جانوران و طبیعت را نمی‌آوریم. این حکایات به اندازه کافی در همه آثار ادبی جهان اسلامی از کشف‌المحجوب جلالی تا گلستان سعدی هست. طبیعی است که این سلطه نوا و نغمه بر انسان نمی‌توانست توجه صوفیان را که گرایش بزرگی به طرح مسائل روانشناسی داشتند و از دستاوردهای علم و دانش برای نیل به هدفهای ویژه خود بهره می‌گرفتند، برنینگیزد. نیل به حال یعنی فروغی آنی که به بهای دور کردن نگاه و اندیشه از دنیای خارج تابیدن می‌گیرد، یکی از

۷. چنانچه امام ابو حامد محمد ابن محمد غزالی، در کیمیای سعادت می‌نویسد: «چنانکه رسول علیه السلام در خانه ربیع بنت مسعود شد، آن کنیز کان دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به شعر گفتن گرفتند. گفت خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگویید.» بنگرید: کیمیای سعادت، چاپ تهران. سال ۱۳۱۹ ص ۳۷۹ تا ۳۸۹. م.

۸. ما در ترسیم مجالس شیخ ابن الجوزی و ابن جبر (بنگرید: Wright, P. 222 sq) تصویر جالبی از این کار مشاهده می‌کنیم. ۹. قشیری، (مسالات، ص ۱۸۵.

مهمترین لحظات در زندگی عارف صوفی است. صوفیان نمی‌توانستند نبینند که این حالت وجد غالباً در دقایق هیجان ناشی از شنیدن نوای موسیقی دست می‌دهد. لازم می‌آمد که این نوا و نغمه از مراسم و آداب‌گردد و پیدایش آن از نظر سنت قانونی شود. در اینجا بود که اصطلاح سماع پدیدار شد و بابه کار بستن این اصطلاح ممکن‌گردید که شالوده‌یی قانونی برای این نوآوری ریخته شود. نگارنده به‌دوران پیدایش این اصطلاح کاری ندارد اما در هر صورت این اصطلاح در واژه‌نامهٔ حلاج هست؛^{۱۰} پس در سدهٔ سوم هجری به کار می‌رفته است. مفهوم این واژه به‌خودی خود تیره و ناروشن است و می‌تواند شامل شنیدن هرچیز از قرائت متن، تا نغمهٔ موسیقی باشد. اقتباسی که از حلاج شده است نمایشگر کاربرد ویژهٔ آن است: شنیدن با معنی *Auditio Beatifica* (شنیدن فرح‌زا) و موازی با *Visio* (تماشا) رؤیه که عنصری است مورد بحثی پایان‌ناپذیر.

از اینجا گذاری کاملاً طبیعی به «شنیدن قرآن» یعنی به مفهوم این اصطلاح، امکانپذیر است که از نظر الهیات اسلامی می‌تواند به عنوان توجه به ندای حق تعبیر گردد. در این صورت چنان می‌ماند که سماع به شنیدن مطلق و موازی با قرائت مطلق قرآن تقسیم می‌شود. و چون اصطلاح سماع در مفهوم نخست خود شامل شنیدن نغمهٔ موسیقی نیز هست، پس‌گذار به موسیقی به آسانی صورت می‌گیرد. صوفیان کوشیده‌اند با روایات گوناگونی در این باره که گویا پیامبر با کمال میل و رغبت به ترنم اشعار... گوش می‌داده‌اند، موقع خود را تحکیم بیشتری دهند.^{۱۱}

بدین‌سان موسیقی به رسوم صوفیان راه یافت. و مراد از موسیقی، موسیقی نوا و آواز است که در موسیقی خاورزمین همواره نقش برتر را داشته است. مسألهٔ اجرا کنندگان به‌میان آمد و در اینجا در مراحل نخست ناچار به استفاده از افراد حرفه‌یی یعنی خوانندگان زن و مردی می‌شدند که دارای برنامهٔ معینی بودند و این برنامه اساساً از غزلیات نشاط‌انگیز تشکیل شده بود. در رسالات تصوف به اشعاری که مایهٔ وجد نمایندگان برجستهٔ صوفیه بوده است، اشارات بسیاری هست. می‌دانیم

۱۰. رؤیه الحق والسماع منه (مشاهده حق و شنیدن او) طبق تفسیر سلمی (بنگرید:

Massignon, *Lexique*, App., p. 38). در قرآن اصطلاح سماع دیده نمی‌شود، اما

احتمال ارتباط آن با اصطلاحات قرآن هست، زیرا فعل سمع در قرآن فراوان به کار

رفته است. ۱۱. عواید المعادف، ج ۲، ص ۱۰۴؛ ۱۱۰.

که شخصیت‌های بزرگی چون جنید، ذوالنون، و دیگران رغبت و شوقی فراوان به سماع داشته‌اند^{۱۲} و شبلی از شنیدن ترانه زیر به وجد می‌آمده است.

اسائل عن سلمی فهل من مخبر
یکون له علم بها این تنزل^{۱۳}
ترجمه: من از سلمی می‌پرسم آیا کسی هست که از او آگاه باشد و بداند به کجا منزل می‌کند؟

این سطرها از نصیبه‌یی معمولی است که همانند آن در شعر عرب فراوان است. پس می‌بینیم که چنین اشعاری در محافل صوفیه از تأیید برخوردار بوده‌اند. در اینجا نمی‌توان به نقش یکی از نخستین زنان صوفیه به نام رابعه عدویه اشاره نکرد که طبق روایات پیش از گام‌نهادن در راه تصوف خواننده‌یی حرفه‌یی بوده است.^{۱۴} در اشعار شایان توجهی که سهروردی به او نسبت می‌دهد، اشاراتی به ویژگی‌های حرفه او می‌بینیم:

انی جعلتک فی الفؤاد محدثی و ابحت جسمی من اراد جلوسی
فالجسم منی للجیس مؤانس و حبیب قلبی فی الفؤاد انیسی^{۱۵}
ترجمه: بدرستی من تو را در دلم طرف گفتگو کرده‌ام و بدن خود را به کسی واگذار می‌کنم که می‌خواهد با من بنشیند. بدن من به کسی داده شده که مونس من است و یار دل من در پنهانگاه دلم با من دوستی دارد. کار رابعه به خوبی نشان می‌دهد که در مجالس صوفیه در مراحل نخستین، از خوانندگان حرفه‌یی استفاده می‌شده است.^{۱۶}

بدین سان، اشعار عاشقانه خواص در همان نخستین سده‌های رشد و تکامل تصوف بوسیله صوفیان به کار می‌رفته و شعر از لوازم ضروری مجالس صوفیه بوده است. اما تجربه می‌بایست نشان دهد غزلیاتی که بطور تصادفی به جهان‌نگری تصوف راه یافته است، نمی‌توانسته همواره آنها را به مقصود رساند و بی‌شک اشعاری

۱۲. پیشین، ص ۱۰۴. ۱۳. پیشین، ص ۱۲۷.

۱۴. در تذکرة الاولیاء فریدالدین عطار آمده است: «... و گروهی گویند در مطربی افتاد».

تذکرة الاولیاء، تهران ۱۳۳۶، ص ۶۶-م. ۱۵. پیشین، ص ۱۲۴.

۱۶. برای مشاهده قرینه جالب دیگری در این باره، بنگرید: عواید المعارف، ج ۲، ص

۱۱۰ (از زبان ابوطالب المکی): ادرکنا ابا مروان القاضی وله جواد یسمعن التلحین

اعدهن للصوفیه.

که با منظوری خاص پرداخته شده‌اند می‌بایست بسی بهتر از این غزلیات تصادفی نیاز سماع را برآورد. از سوی دیگر ملکه و تجربه‌ی حاصل شده و مجلس برای پذیرفتن استعاراتی معین و تفسیر اشعار عاشقانه در روح علائم استعاری و رمزی آماده گردیده بود. تنها این کار مانده بود که این نمادها و استعارات درسیستم ویژه‌ی درآید و صوفیان آثاری موافق انگاره‌ی آماده به وجود آورند، که دیگر نیازی به تعبیر و ایضاح اجباری نداشته و طبق نقشه غزل استعاری ساخته شده باشند. هنگامی که تصوف در خراسان که در سده پنجم هجری مرکز آن نیشاپور بود بر زمینه‌ی ایرانی استوار شد، آداب و رسوم مربوط به آن نیز به آنجا راه یافت و تنها تغییراتی سازگار با شرایط محلی به آن افزوده شد.

اگر پیدایش تصوف (یا بهتر بگوییم نطفه مجموعه تعلیماتی که بعداً چنین نامیده شد) را در ایران با نام ابراهیم ابن ادهم (متوفی به سال ۱۶۰-۱۶۶ هجری/ ۷۷۶-۷۸۳ میلادی) وابسته کنیم، آنگاه باید بپذیریم که تصوف در ایران در آغاز سده سوم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی) گسترش داشته است. فعالیت نخستین مبلغین تصوف در ایران پیش از همه دارای جنبه خطاب و رجوع به وسیع‌ترین قشرهای مردم بوده است. می‌دانیم که در سده سوم هجری خراسان نباشته از مبلغین سرگردانی بود که از دهکده‌ی به دهکده دیگر می‌رفتند، سرپوشی سفید بر سر داشتند و پوستی نادرخته برتن و بر بالای صفا‌های چوبی مخصوص به پند و اندرز می‌پرداختند.^{۱۷} لازم بود برای این فعالیت، زبان خاصی پدید آید که برای همه مفهوم باشد و آمادگی ویژه‌ی را که بدون آن مردم خراسان به سختی می‌توانستند زبان صوفیان عراق را درک کنند ایجاب نکند. می‌بایست زبان فارسی، زبان کوچه و بازار برای روشن گردانیدن ظریف‌ترین سایه‌های احساس که صوفیان عرب هم خود را وقف بررسی آنها کرده بودند، آماده شود. اما، نمی‌دانیم این کار چگونه صورت گرفت، زیرا هیچ نوشته‌ی از این کار صوفیان به جای نمانده و اگر چنین اثری هم وجود داشته، تا زمان ما نرسیده است. ولی در این مورد نیز تردیدی نیست که تصوف می‌بایست از شعر همچون مناسب‌ترین ابزار تأثیر بر روحیه طرف‌گفتگو یاری بگیرد؛ و اما این شعر چگونه شعری بوده است؟ این شعر در محافل

ممتاز و برگزیده و در بین مهاجران تازی همان شعری بود که در عراق بود. اما برای عامه مردم پیش از هر چیز، شعر به زبان محبوب مادری یعنی به زبان فارسی دری لازم بود. از سوی دیگر شعر فارسی، به گواهی اطلاعاتی که در دست است، تازه پدید آمده بود و نمی توانست همانند غزل پیشرفته عربی مفاهیم را به خوبی ادا کند. اما اشعار مردمی می بایست در همان روزگار نیز وجود داشته باشند، زیرا نمی توان مردمی را در نظر مجسم کرد که تأثرات و احساسات خود را در ترانه ابراز نکرده باشند. از این رو می توان چنین پنداشت که صوفیه در ایران برای آراستن مجالس خود با نوا و نغمه ناچار بودند که به آثار مردمی متوسل شوند و از غزلیات عاشقانه آنها بهره گیرند نه از اشعار ادبی.

در حقیقت، اگر کهنترین اثر غزل تصوف به زبان فارسی را با اثر همانند آن در ادبیات عرب بسنجیم، بی درنگ تفاوت بزرگ آنها را درمی یابیم. غزل تصوف فارسی به آثار توده مردم بسا نزدیکتر است و در آن بیشتر از منظومه تکامل یافته و درخشان اما سرد صوفیان عرب به احساسات توجه شده است. این جنبه ترانه‌پی غزل فارسی و گرمی و صداقت و صمیمیتی که در آن به چشم می خورد ویژگی خاص آن است که در تمام طول تکامل آن تا نزدیکترین زمانها به چشم می خورد.^{۱۸} لطافت این غزل بویژه هنگام سنجش با غزلهای خواص و درباری فارسی که در همان مراحل نخستین در آن فن و تکنیک بر محتوا و مضمون برتری یافته بود، دیده می شود.

اما بهره گیری از کیفیت نغمه‌پی شعر همچون وسیله‌پی سکرآور، برای پدید آوردن ساختگی حالت وجد، تنها یکی از ویژگیهای غزل صوفیانه فارسی است. ما نمی توانیم به تکامل این غزل در مراحل نخست آن نظر بیفکنیم؛ اما بی تردید طرح فرهنگ واژه‌های نهادی و استعاری که در سده پنجم هجری آن را به شکل کاملاً تکامل یافته‌یی در دیوان بابا کوهی می بینیم به سده‌های سوم و چهارم هجری باز می گردد. طرح نمادهای استعاری در برابر نظم تصوف، افق کاملاً نوینی گسترد. در آن زمان تصوف دیگر در اشکال معینی درخشانتر شده و نظریات فلسفی آن

۱۸. این جنبه «ترانه‌پی» غزل صوفیه را و. آ. ژوکوفسکی در شرحی که در باره انصاری نگاشته است زیر عنوان ترانه پیرهرات، آورده است.

اهمیت بیشتری پیدا کرده بود. جریان تقسیم به شریعت، طریقت، و حقیقت انجام پذیرفته بود و فعالیت ادبی روبه رشد، مطالبات جدی بیشتری در برابر صوفیه می‌نهاد.

هنگام بررسی سخنان پرحکمت مشایخ صوفیه، می‌بینیم که آنها چون واژه‌گانشان اندک بود تا گزیر به تلاشی سخت بودند. طرح ویژه روانشناسی به وسیله آنان تا فرجامین مرحله تکامل رسیده بود، اما برای ابراز ظریفترین سایه‌ها و زیر و بمهای احساس فردی این و یا آن تأثر، واژه‌های مشایخ بسنده نبود. سخنان پرحکمت برخی از صوفیه در پوشش اسرارآمیزی در شکل ذبانی ساختگی است و غالباً شخص بیگانه و غیر صوفی نمی‌تواند به هیچ روی آن را درک کند. بویژه تشریح حال این فروغ عرفانی — که مهمترین ویژگیش، آنی بودن زمان و یا دقیقتر بگوییم بیرون بودن آن از زمان است، بسیار دشوار بود. آیا ممکن بود برای تشریح آنچه که واژه‌ی برای آن نبوده و اساساً غیر قابل وصف بوده، تلاش کرد؟ در اینجا ما با آن بخش روان انسانی سروکار داریم که روانشناسان غربی آن را ناخودآگاه می‌نامند. تلاش برای ثبت آنچه که از لحاظ سرشت خود بیرون از منطق و در حوزه احساس است از راه اندیشه منطقی، وظیفه‌ی است ناشدنی.

اما آنچه که اندیشه سختگیر منطقی نمی‌تواند انجام دهد، غالباً در رشته هنر، کاری است شدنی. هیچگونه تردیدی نیست براین که ارزیابی ما از شعرتنها از مضمون و جهات ظاهری آن ناشی نمی‌شود. شعر مستقیماً بر احساس تأثیر می‌گذارد و در نتیجه می‌تواند لطیفترین سایه‌های تأثر را که با شیوه دیگری نمی‌توان ثبت کرد بازگو کند. از این زمان، حال یکی از موضوعات مورد توجه غزل صوفیه می‌گردد. برای تجسم حال رنگهای درخشان و پر طینتی یافت شد که این غزل را در تمام جنوب باختری آسیا پراوازه کرد و آن را برای کسانی که در تلاش جستجوی پایه علمی برای روانشناسی هستند به یکی از مهمترین رشته‌ها بدل ساخت. در دیوان باباکوهی اشعار بسیاری درباره این موضوع می‌بینیم و برای نمونه یکی از آنها را که کوتاهتر است می‌آوریم:^{۱۹}

۱۹. در ورقهای U، ۱۳۷، Z، ۱۱۸: ۱۱۸ (برای دیدن اهمیت رمزها بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی در بخش سوم همین کتاب).

دمید صبح سعادت به طالع مسعود
 بداد طالع^{۲۰} خورشید غیب رو به شهود
 ز روی لطف سحرگه مفتوح الا بواب
 دری ز وصل به رویم چو آفتاب گشود
 چو طاق ابروی آن ماه مهربان دیدم
 نبود چاره جانم به جز رکوع و سجود
 به طاق ابروی خوبان^{۲۱} چو سجده هامی کرد^{۲۲}
 که عین یکدگر افتاد عابد و معبود
 دلم چو دید جمالی که جان زپرتواوست^{۲۳}
 یقین شدش که همین است عاقبت محمود
 این شعر تجسم بارز و زنده‌یی از همان حال است که نظریه پردازان برای
 تشریح آن تلاشهای بی‌ثمری کرده بودند.
 تنها یادآوری فرجامین کارکرد غزل صوفیه مانده است. یادآور شدیم که
 فلسفه ویژه تصوف در سده‌های چهارم تا پنجم هجری پدید آمد، و این که تنها
 دارای برخی ماندگی‌ها با اسلام، و از دید فقهای سنت، نوعی شعبده‌بازی بود. باز-
 نمودن اصول این فلسفه در رسالات نظری، دور از مخاطرات نبود و کشته شدن حلاج
 همچون نمونه‌یی، در یاد صوفیان نقش بسته بود. اما شعر امکان می‌داد که بی‌ترس
 از مجازات، دست به کار شوند و عبارات را با بهره‌گیری از ابهام و استعارات مرموز
 عاشقانه، پرده‌پوشی کنند. فرهنگ نمادهای مرموز، ابزار سودمندی برای صوفی بود
 و به او امکان می‌داد که افراطی‌ترین نظریات را بدون ترس از پیگرد تفتیش عقاید
 ابراز دارد. کشف استعارات مرموز کهنترین دیوانهای تصوف بابا کوهی، احمد جامی^{۲۴}
 و عبدالقادر گیلانی^{۲۵} در این باره پی‌آمد غیر منتظره‌یی دارد و نشان می‌دهد که
 در آثار این مؤلفان یک سیستم طرح شده و آماده فلسفی هست که اساساً با تفسیر و

۲۰. U نهاد طلعت ۲۱. U جانان ۲۲. Z کردم

۲۳. U جان زکوهی برد.

۲۴. نسخه خطی در موزه آسیایی (B 128) 176 h، چاپ سنگی، کانپور، ۱۸۸۴ میلادی.

۲۵. Ethé, Catalogue of the India Office, No 930، چاپ سنگی، کانپور، ۱۹۰۱ میلادی.

تعبیر مسائل در آثار فلاسفه متأخر تصوف نظیر ابن العربی و صدرالدین قونوی تفاوت چندانی ندارد. در مسأله چهارچوب فلسفی دیوانها ژرفتر نمی‌شویم، زیرا ما را از موضوع اصلی دور می‌سازد و گذشته از آن جای بیشتری را می‌گیرد. از این رو، به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم:

از آنچه گفته آمد، می‌توانیم آثار کهنترین صوفیان ایران را به چهار دسته اصلی تقسیم کنیم.

(۱) اشعار خواص که بیشتر دارای جنبه‌هایی عاشقانه‌اند و تنها به‌طور تصنعی مورد استفاده قرار گرفته و از لحاظ کارکرد خود می‌بایست همچون انگیزه‌ی نیل به حالت وجد را آسان کنند.

(۲) شعر صوفیانه ناب که از اصطلاحات نوع پیشین بهره برده و همان هدف را نیز دنبال می‌کند، اما در این مورد تأثیر آن بیشتر بوده، زیرا مقصودنهایی از این شعر شناخت شرایطی بوده که برای گذاشتن تأثرات گوناگون بر روح شنونده در کار بوده است. یکی از اشکال این نوع شعر، شعری است که نقش ویژه آن، باز نمودن حالت درونی صوفی است و نمونه‌ی بی‌از آن را در بالا دیده‌ایم.

(۳) شعری که هدف از آن باز نمودن نظریات مؤلف (یا استاد او) است و برای این منظور اصطلاحات نوع نخست به کار رفته و نظر شاعر در آن به شکل پوشیده و استتار شده‌ی بیان می‌گردد.

(۴) غزلیات آموزشی و تعلیماتی، که تنها چون از محافل صوفیه سرچشمه می‌گیرد، می‌توان آن را از اشعار تصوف به‌شمار آورد، زیرا اصطلاحات تصوف در آن به کار نرفته است و از عقاید کلی اسلامی برمی‌خیزد و با غزلیات مذهبی هیچگونه فرقی ندارد.

می‌بینیم در این طرح، که البته مانند هر ترتیب نظری دیگر، نمایشگر گروه‌بندیهای عمده ناب است، حماسه تصوف وارد نشده است. در حقیقت، در نخستین مراحل پیدایش نظم تصوف ما به‌هیچوجه با حماسه به‌معنای راستین آن روبرو نمی‌شویم. البته این دلیل نیست که حماسه به‌هیچ روی وجود نداشته است و تنها با اطمینان می‌توان این نکته را تأیید کرد که هنوز اثری از این گونه در دست نداریم. حماسه صوفیه از سنایی آغاز می‌گردد، که ما هنوز باید او را قافله سالار این نوع شعر بشناسیم. خدمت سنایی در پیشرفت نظم تصوف، بسیار بزرگ است و در

این کوتاه نمی‌توان آن را ارزیابی کرد. زیرا در اینجا ما باید با پدیدهٔ بغرنجی چون حرکت تصوف به پیشواز تودهٔ وسیع مردم و در هم آمیختن ادبیات آن با مطالب فراوان و بزرگ افسانه‌ها و روایات مردمی سر و کار داشته باشیم که با سنت رسمی وجه مشترکی نداشته است. بنابراین به بررسی غزل جای بیشتری داده‌ایم و برای تشریح حماسه در کار بود که تنها دربارهٔ کلیات سخن رود، که همهٔ ارزش تحقیق را از بین می‌برد، زیرا بررسی شعر صوفیه از این زاویه، تا کنون از طرف کسی انجام نگرفته و این مسأله درخور بحث دقیق‌تری است. به این دلایل، امکان نگارنده برای تبیین مطالبی که در این باره گردآوری کرده است از اوسلب می‌شود و بایستی آنها را در مبحث جداگانه‌بی بررسی کرد.



خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران

۱

تصوف در ایران با سرعت شگفت‌انگیزی گسترش یافت. بخش اعظم مهاجران نظامی تازی که به خراسان کوچیده بودند، نخستین مبلغین این تعلیمات تازه بودند. در شمال ایران این مبلغین اساساً جندیها بودند که از بصره و کوفه آمده بودند و گرایشهای بسط بعدی نطفه عرفانی موجود در قرآن را از میهن خود به همراه آورده بودند. در سده دوم هجری شیخ مشهور ابراهیم ابن ادهم که عربی اصیل از قبیله بنی تمیم بود، نخستین مکتب عرفانی را بنیاد نهاد. اما سرنوشت چنان بود که او کامیابی تعلیمات خود را در خراسان نبیند، زیرا شوق دانش‌اندوزی، او را به سرتاسر سرزمین خلفاء کشانید تا این که سرانجام در سال ۱۶۰ هجری (سال ۷۷۶ - ۷۷۷ میلادی)^۱ در کوه لکام در نزدیکی لودیکیه چشم از جهان فرو بست. ولی شاگرد او شقیق بلخی توانست در بلخ پیروان او را که رفته رفته دایره آنها وسیعتر شده بود، گرد آورد. در سده سوم هجری صوفیانی را می‌بینیم که ایرانی هستند.^۲ در نتیجه، این تعلیمات از مرزهای دایره تنگ کوچندگان تازی گامی فراتر نهاد و مورد استقبال گرم مردم بومی قرار گرفت.

۱. برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به: Massignon, *Lexique*, P. 150 et passim؛ در نیکلسن (EI, Bd II, S. 460) و در یاقوت (معجم، ج ۳، ص ۱۹۶) به گونه‌ی دیگر آمده است.

۲. مثلاً خاتم‌العصام (متوفی به سال ۲۳۷ هجری / ۸۵۱-۸۵۲ میلادی) که در ادعائیه خویش علیه قاضی ری خود را ایرانی (أنا اعجمی) نامیده است، بنگرید: شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۸۹. در باره ابو حفص الحداد (متوفی به سال ۲۷۵ هجری / ۸۸۳-۸۸۴ میلادی) حکایت می‌کنند که او زبان عربی نمی‌دانست (تذکره الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۲۶).

پیروان تازه تصوف، با شور بسیار علیه مروجین سنتهای رسمی برخاستند. به عقیده آنها، گردآوری احادیث راه درستی برای دستیابی بر نیکبختی آسمانی نیست. تلاش آنها برای پیروی از احادیث است و این تلاش بتدریج به پیدایش مکتب نوین تصوف در نیشاپور انجامید.^۳ اکنون دیگر تصوف در راه گسترش بیشتر نفوذ خود کوشش می کند و تعلیمات آن باید به طور عامه فهم باز نموده شود تا برای توده های مردم مفهوم باشد.

مجلس صوفیه توأم با سماع و ترانه برآن بود که شرکت کنندگان مجلس را بسرعت به وجد و حالی در آورد، که پیشتر در ولایات عربی خلفاء، نوعی غزل وابسته به نظم عاشقانه کهن انگیزه آن بود. صوفیان ایرانی می کوشیدند در این کار از پیشینیان عرب خود تقلید کنند اما در اینجا با مشکلی روبرو شدند که اعراب نمی توانستند آن را برطرف سازند. در این زمان نظم فارسی هنوز دارای سنتهای بعدی نشده بود،^۴ زیرا تازه به رشد آغاز کرده و فاقد سبک ویژه خود بود. از این رو مشایخ صوفیه چاره یی نداشتند جز این که به اشعار مردم روی آورند و از همانجا رباعی را که شکل بسیار مورد پسند شعر فارسی برای آنها بود، برگیرند. سبک غزل عربی نیز اقتباس گردید و در آن بازنگری و موافق با ترانه های مردمی شد و بدین سان غزل عاشقانه و عرفانی خود ویژه فارسی پدید آمد که نقطه مقابل نظم تصوف عربی است. نظم عربی در جستجوی بهره گیری سطحی است و تلاش دارد با نوآوریهای فنی، شنونده را در شگفت آورد.^۵ اما غزل تصوف در ایران پیش از همه ترانه یی پرطنین و آواز بوده که در بیشتر موارد توانسته مستقیماً بر روح تأثیر کند و حتی این توان را داشته است که احساس را بدون درك ژرف مضمون متافیزیکی آن متأثر سازد.^۶

بدین سان، ایرانیان نمونه آماده غزل را از شعر تازی گرفتند، آن را تغییر دادند و برای برآوردن نیاز خود، آماده ساختند. اما منظومه آموزشی به شکل مثنوی وضعی دیگر دارد. تازیان بر این شکل نظم آگاهی داشته اند، ولی ایرانیان باید آن

۳. بزرگترین نمایندگان آن ملاحیه بودند.

۴. مقصود نگارنده شعر فارسی با بهره جستن از بحرهای عربی است.

۵. نمونه آن قصاید بزرگ ابن الفرید است.

۶. این مسأله را در نوشته لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف - یادداشت های شرقی، جلد اول، با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داده ام.

را خود پدید آورده باشند. مسأله پیدایش چنین شعری را با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم.

۲

گسترش تعلیمات تصوف معمولاً از دو راه صورت می‌گرفت: یکی، از راه اندرزه‌های زبانی مشایخ، یعنی از راه گفتگوی پیر و مرید یا گفتگوی گروهی به شکل وعظ و خطابه و یا از راه اشاعه پیامهای مربوطه (موسوم به رساله). هردو راه برای این مبحث اهمیتی بسیار دارند. ترتیب دادن رساله بسیار زود آغاز شد و ما بر پیامهایی آگاهی داریم که دیرترین زمان نگارش آنها در آغاز سده دوم هجری بوده است.^۷ متأسفانه بیشتر آنها را از روی عنوانهایشان می‌شناسیم و تنها اندکی از این آثار که تا زمان ما به جای مانده در نسخه‌های منحصر به فردی هستند، که به دشواری دسترسی بر آنها پیدا می‌شود.

در همه این آثار، کوشش بر آن است که رویهم‌رفته تا آنجا که ممکن است، مراحل گوناگون (مقامات) در راه تکامل عرفانی دقیقاً معین گردند و در باره پدیده‌های روانی مربوط به پاکیزگی اخلاقی، توضیح داده شود. بدین‌سان تحلیلی موشکافانه و ژرف روانشناسی‌شالوده آنها را تشکیل می‌دهد که موعظه‌ی اخلاقی نیز در پی آن است. شکل این آثار، ساده، صریح و کلام منشور است و سجع (به تقلید از سبک قرآن) کمتر در چنین تألیفاتی یافت می‌شود و اگر در برخی جاهای آن اشعاری نیز

۷. ماسینیون (Lexique, P. 155 et Passim) پیامهای زیر را مربوط به مراحل آغازین رشد تصوف می‌نامد: ۱- سده دوم هجری - حسن بصری (متوفی به سال ۱۱۰ هجری ۷۲۸ - ۷۲۹ میلادی) هواعظ و (وایات. ۲- سده سوم هجری ذوالنون المصری (متوفی به سال ۲۴۵ هجری / ۸۵۹ - ۸۶۰ میلادی) توضیح ترتیب احوال (ترتیب الاحوال)؛ آثار المحاسبی (متوفی به سال ۲۴۳ هجری / ۸۵۷ - ۸۵۸ میلادی) نظیر کتاب السر؛ کتاب الرعاية لحقوق الله و القيام بها و کتاب التوهم و کتاب الوصایا، الخراز (متوفی به سال ۲۸۶ هجری / ۸۹۹ میلادی) وهژده اثر گوناگون الجنید (متوفی به سال ۲۹۷ هجری ۹۰۹ - ۹۱۰ میلادی).

جای داده شده باشد، این اشعار معمولاً همان غزل عاشقانه و عرفانی است که به آن اشاره کرده‌ایم و تأثرات عرفانی را توضیحی است مجازی در زیر پوشش اصطلاحات عاشقانه با استعاره و کنایه. نگارنده اشعاری از این دوران نمی‌شناسد که چنین موضوعی را بدون استتار و استعاره بیان کرده باشند. تنها می‌توان ابوالعطاء (متوفی به سال ۲۱۱ هجری / ۸۲۶ - ۸۲۷ میلادی) را جدا داشت، اما اشعار او تنها بیان احساسات تند مذهبی است و در چهارچوب سنت به جای مانده و رنگ عرفانی ندارد. منظومه تعلیمی در این زمان در تصوف عرب وجود ندارد و احتمالاً دلیلش این است که توضیح این نظریات در قصیده، که رایج‌ترین شعر در نظم تازی است، بسیار دشوار بوده است. برای چنین تلاش جسورانه‌ی شاعر می‌بایست شکل آزادتر و مناسبتری را بسازد که به او امکان بدهد بدون روبرو شدن با اشکالات بزرگ فنی، سیر اندیشه خود را آزادانه بیان کند.

پس از گذار به تألیفات صوفیان ایرانی، در اینجا نیز تکامل سریع آثار ادبی را مشاهده می‌کنیم. در زندگینامه مشایخ از مؤلفان بسیار و از جمله خاتم‌العصام، احمد ابن خضرویه، شاه ابن شجاع کرمانی و جز آنها نام برده شده است که البته از آثار آنها تا زمان ما چیزی نرسیده است. در تفسیرالحقایق، تفسیر بزرگ قرآن اثر ابو-عبدالرحمن‌السلمی مطالب فراوانی که از تألیفات نامبردگان اقتباس شده است، می‌یابیم. گمان نمی‌رود با یاری گردآوری این مطالب از متن تفسیر، بتوان تجسم دقیقی از جهانبینی این مشایخ به وجود آورد. تنها می‌توانیم با اطمینان کامل تأیید کنیم که این آثار از لحاظ شکل، هیچگونه تفاوتی با پیامهای صوفیان عرب ندارند. این امر مفهوم است، زیرا بیشتر مشایخ ایرانی با پیشینیان عرب خود که نزد آنها تعلیم دیده بودند، ارتباطی نزدیک داشتند. حتی زبان تألیفات آنها زبان عربی بود که در طول صدسال اول بعد از تسخیر ایران تقریباً زبان رسمی ادب بوده است. پس روشن است که پیامهای این مؤلفان برای توده وسیع مردم نبوده و تنها دایره کوچک خوانندگان آگاه از کتب علوم دینی را دربر می‌گرفته است.

گفتیم که مشایخ صوفیه ایران بتدریج برای خود دایره وسیعتری از شنوندگان گرد آوردند. در نخستین سده‌های اسلامی، آغاز آشنایی با تصوف تنها پس از مطالعه اساسی شریعت امکانپذیر بود، اما در سده‌های چهارم و پنجم هجری

مشایخ بسیاری بودند که دوره علوم الهی را ندیده بودند و این امر را در مواعظ خود آشکارا اعتراف می کردند. نمونه بسیار جالب توجه چنین صوفیانی شیخ مشهور ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۴۲۵ هجری / ۱۰۳۳-۱۰۳۴ میلادی) مرید صادق بایزید بزرگ بسطامی است. بیانات او: وجدت الله فی صحبة حمادی یعنی کنت خربنده لما فتح هذا الامر^۸ (من در مصاحبت خر خود خدا را یافتم یعنی من خرچران بودم که برای این امر آگاه شدم)، ثابت می کند که او از قشرهای پایین مردم بوده و به هیچ روی با دانش مکتب محدثان و مفسران آشنایی نداشته است. خوشبختانه اثری تا روزگار ما برجای مانده است که تصویر نسبتاً کاملی از زندگی و مواعظ این شخصیت شایان توجه به دست می دهد. این اثر موسوم است به نووالعلوم نگارش یکی از شاگردان خرقانی که متن کوتاه (و متأسفانه ناقص) آن از یک نسخه خطی در موزه بریتانیا به دست آمده است.^۹ فصل نهم این اثر زیر عنوان فی الحکایات (ورق ۸ب) شامل چند حکایت است که مؤلف از ابوالحسن شنیده است. در این فصل تعیین تسلسل منطقی امکان ندارد. سخنان پرحکمت بایزید، هزلهایی از زندگی نخستین مشایخ صوفیه، داستانهای تورات و قصص قرآن در اینجا به شکل ساده و مردمی خلاصه شده اند. برای نمونه این مثال کوتاه را می آوریم (ورق ۹ب):

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود، خطاب شنید که یا موسی زنهاریء را نگاه دار. چون از آن مقام در گذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان. موسی آستین گشاد کبوتر در آمد. زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی به من بازده. گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاریء را نگاه دار. موسی دست دراز کرد تا پاره گوشت ران بر کند و به وی دهد. باز گفت یا موسی ندانی که گوشت پیغامبران بر ما حرام است. من عهد کردم کی وی را نگیرم.

۸. بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۱۹۴ ب. واژه خربنده که در سخنان او دیده می شود می تواند شاهی باشد براینکه سخنان او به فارسی بوده است و در کتاب سمعانی به عربی گردانیده شده است.

۹. برای شرح نسخه خطی بنگرید: Rieu, Catalogue, vol. I, P. 342 a (Or. 249) برای متن نووالعلوم بنگرید: بخش سوم این کتاب.

آنگاه باز بر هوا راست گرد سرموسی طواف می کرد. کبوترگفت یا موسی مرا رها کن. گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد. کبوترگفت کسی که عهد کند باز نگیرد و نشکند. کبوتر را رها کرد با باز (ورق ۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند. فرمان آمدکی یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد.^{۱۰}

این داستان با تاریخ موسی که در قرآن آمده است هیچ ارتباطی ندارد و رنگ محسوس بودایی آن نشان می دهد که منشأ آن سرچشمه دیگری بوده است که گمان نمی رود اکنون بتوانیم آن را باز نماییم. ولی برای نگارنده در اینجا مسأله سرچشمه این داستان مهم نیست بلکه هدف آن دارای اهمیت است. ویژگی مجالس صوفیه از زندگینامه شیخ ابوسعید ابوالخیر^{۱۱} برای ما به خوبی روشن است. می دانیم که مشایخ، مواعظ خود را در مجالس، مشتاقانه با امثله و مقایسه هایی همراه می ساختند که هدف از آن تفهیم بهتر آن اصول دینی بود که درک آن برای شنوندگانی که آمادگی نداشتند، دشوار بوده است. شک نیست که در مواعظ ابوالحسن [خرقانی] نیز در زمان خود این چنین داستانها به کار رفته است. البته اصل مواعظ نمی توانسته بر جای بماند، زیرا گمان نمی رود آنها را روی کاغذ آورده باشند و به احتمال زیاد آنها فاقد طرحی معین بوده اند و به خوبی روشن است که مریدان و پیروان شیخ نمی توانسته اند جزئیات آنها را در یاد نگاه دارند. اما داستانهایی که در این موعظه ها به کار می رفته دارای موضوعات معین و دقیقی بوده و بیشتر آنها شکل هزل های تندی را داشته که در ژرفنای خاطره شنونده جای می گرفته اند. همه اینها باعث آن شده است که از مشایخ مشهور تنها چنین داستانهایی تا زمان ما رسیده در حالی که حتی یک موعظه آنها به طور کامل بر جای نمانده است.

۱۰. همین حکایت با تغییری در تحریر که در آن به جای موسی، محمد (ص) ذکر گردیده در بلب فاعه فریدالدین عطار هست (نسخه خطی موزه آسیایی Nov. 293، <C 1166> ورق ۱۹۴ الف)

۱۱. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، *Passim* و بویژه ص ۹۱، سطر ۱۸.

کار ابوالحسن خرقانی را شاگرد او شیخ الاسلام مشهور ابواسمعیل عبدالله ابن ابومنصور محمد الانصاری الهروی ادامه داد. این مرد برجسته که از قرب و منزلت زندگی پر عزت دانشمندان فقیه چشم پوشید تا زندگی را با تنگدستی و گوشه‌گیری در گذرگاه^{۱۲} در حومه هرات به پایان برد، تأثیر بزرگی بر رشد و تکامل تصوف گذاشت. سطح دانش او حتی از دیدگاه مردم خاورزمین نیز، که سخت تیزهوشند، افسانه‌وار بود. خود او درباره اشتغال خویش چنین حکایت می‌کند:

مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یاد بود و صد هزار نیز فارسی می‌توان گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یک دری بود ناسفته، بامداد و پگاه به قرآن خواندن مشغولی می‌نمودم و چاشت به درس گفتن و شش ورق کتابت می‌کردم و یاد می‌گرفتم و بعد از آن مشق می‌کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه یک لحظه بیکار نبودم و از روزگار من هیچ به سر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتی، مادر من در میان کتابت کردن نان می‌شکستی و در دهان من می‌نهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مرا حفظ شدی چنانکه سی صد هزار حدیث با هزار هزار اسناد مرا به‌ذکر بود و آنچه من کشیده بودم در طلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله وسلم هرگز کسی نکشیده بود.^{۱۳}

انصاری به رغم شرایط مساعد، به نوعی ناخرسندی و غم و اندوه دچار بود و در ک می‌کرد که تنها گرد آوری احادیث راه رخنه به ژرفنای روحیات مذهبی نیست. او به پیشوا و راهبری نیاز داشت که وی را راه بنماید و چنین پیشوایی در سیمای

۱۲. تصویر مقبره او را در هرات بنگرید در: Niedermayer. Diez, S. 61.

۱۳. مجالس العشاق، نسخه خطی موزه آسیایی (B 669) ab 574 a، ورق ۵۳ الف.

ابوالحسن خرقانی که مردی نافرهیخته و بی‌آلایش بود پدیدار گردید. انصاری دیدار خود را با آموزگارش چنین توصیف می‌کند:

عبدالله مردی بود بیابانی. می‌رفت به طلب آب زندگانی. ناگاه برسد به حسن خرقانی. آنجا یافت چشمه آب حیوانی. چندان آب خورد که نه عبدالله ماند نه خرقانی. پیر انصاری گنجی بود پنهانی. کایید او به دست خرقانی.^{۱۴}

کار چنان شد که اسلام دانشمند فقیه بزرگی را از دست داد و به جای آن پژوهشگر ژرف بین عرفان را به دست آورد که تألیفات او تا روزگار ما نیز اهمیت خود را از دست نداده‌اند. دانش ژرف انصاری در الهیات او را از نظریات افراطی که خاص صوفیان متأخر بود، دور نگاه می‌داشت. وی که از پیروان مذهب حنبلی بود، تلاش داشت عرفان را با تعلیمات سنت سازگار کند. انصاری از سفسطه‌بازیهای فاضل‌مآبانه بیزار بود و رساله‌ی در مذمت و سرزنش کلام ترتیب داد که در آن سخت از سخن بازیهای اشعریها نکوهش می‌شود.^{۱۵}

شخصیت انصاری دیری است که نگاه خاورشناسان اروپا را به خود دوخته است.^{۱۶} اما متأسفانه بررسی و مطالعه آثار انصاری تنها به بررسی اشعار او محدود گردیده و آثار منشور او برای بیشتر خاورشناسان، زمینی بکر^{۱۷} است. متن بزرگ طبقات صوفیه هنوز چشم به راه ناشر خویش است.^{۱۸} اثر او به زبان عربی هنازل.

۱۴. عبدالله انصاری، هنازل نامعلوم، نسخه کلمکسیون. و. ژوکوفسکی، ش ۱۴، ورق ۲۳ الف (بنگرید: روزنبرگ، فهرست، ص ۴۸۵). این قطعه را و. ژوکوفسکی در کتاب ترانه‌های پیر هرات نقل کرده است.

15. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm 14.

۱۶. ترانه‌های پیر هرات مهمترین اثری است که در این باره به وسیله و. ژوکوفسکی نگارش یافته است. گذشته از این باید از آثار زیر نیز نام ببریم. بررسی اجمالی ه. اته. (بنگرید:

(Ethé, GIPh, S. 232); Ethé, *Catalogue of the India Office*; Sachau and Ethé, *Bodleiana*; Dorn, *Catalogue*.

17. Terra incognita.

۱۸. این متن علاوه بر اهمیت تاریخی به عنوان نمونه گویش کهن هرات نیز بسیار پرارزش است. بنگرید: Ivanow, *Tabaqat of Ansazi*.

السائرین (دسته‌بندی مقامات در راه فروغ عرفانی) یعنی کتابی که در سده‌های پیاپی بر ادبیات تصوف تأثیر داشته است،^{۱۹} تنها به شکل چاپ سنگی در دسترس است.^{۲۰} و تا کنون به باز کاوی موشکافانه در نیامده است. تحریر کهن افسانه یوسف و زلیخا که به خامه انصاری در انیس المریدین و شمس المجالس^{۲۱} نگارش یافته و تنها در یک نسخه خطی (India Office, No 1458) است و از این رو در دسترس محافل وسیع پژوهشگران نیست و با وجود اهمیت بزرگی که برای تاریخ نظم رومانیک تصوف دارد، هنوز مورد توجه خاورشناسان نیفتاده است.

اما برای موضوع مورد توجه ما مجموعه‌یی که انصاری به زبان فارسی نگاشته و تا امروز نیز در آسیای میانه زیر عنوان منازل السائرین شهرت زیادی دارد، بیش از تألیفاتی که در بالا به آنها اشاره شد، دارای اهمیت است. و.آ. ژوکوفسکی یادآوری می‌شود که این عنوان مدتها بعد به کتاب داده شده است.^{۲۲} نام انصاری — پیر مقدس — همواره در اطراف هرات مورد تکریم بوده است و مریدان و پیروانش می‌دانستند که انصاری چنین اثری دارد، اما یافتن این اثر دشوار بود. هنگامی که اثر دیگری از انصاری یافت شد که هیچ عنوانی نداشت، پیروانش شاد شدند و پنداشتند که این همان منازل السائرین باید باشد. اما اکنون که بریک اثر عربی انصاری با همین عنوان آگاهی داریم، می‌توانیم به آسانی بگوییم که این دو اثر هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و گمان نمی‌رود بتوان عنوان اثر فارسی را معین کرد. در کتابشناسی حاجی خلیفه اثری به انصاری منسوب است که تنها نام مسجعات به آن داده شده است. و.آ. ژوکوفسکی در این اثر منازل فارسی انصاری را دیده است، که بسیار احتمال دارد درست باشد. اما اگر مسجعات را که حاجی خلیفه به آن اشاره کرده است، همان متن فارسی مشهور به منازل بدانیم، آنگاه باید

۱۹. مثلاً شاعر قاسم الانوار (متوفی به سال ۸۳۷ هجری / ۱۴۳۳-۱۴۳۴ میلادی) در منظومه کوتاه تعلیمی خود مقامات السالکین، دسته‌بندی مقامات را که انصاری ترتیب داده است تکرار می‌کند (بنگرید: نسخه خطی موزه آسیایی No 220 <ABI> ورقهای ۱۶۶ الف و ۲۲۱ الف و نیز ورق ۱۵۰ الف).

۲۰. این چاپ با حواشی کمال الدین عبدالرزاق کاشانی است (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هجری / ۱۸۹۷-۱۸۹۸ میلادی).

۲۱. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیر هرات.

۲۲. بنگرید: Ethé GIPh, Bd II, S. 282.

چنین بپنداریم که این اثر در سده یازدهم هجری (سده هفدهم میلادی) دارای عنوان نبوده است (حاجی خلیفه در سال ۱۰۶۹ هجری/ ۱۶۵۸ میلادی وفات یافت). به نظر نگارنده بهتر آن است که با پیروی از و. آ. ژوکوفسکی به این کتاب برای باز شناختن از متن اصلی عربی منازل، نام منازل نامعلوم بدهیم. تحلیل متن منازل نامعلوم امکان می دهد که برای موضوع خود نتیجه گیریهای مهمی بکنیم. این اثر دارای طرح معینی نیست و عبارت است از بخشهای جداگانه که بایکدیگر پیوندی ندارند. تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد ترتیب فصول در همه جا یکی است. اما شماره فصول تفاوت دارد زیرا در بعضی نسخ خطی فصول بزرگ منازل نامعلوم تقسیم شده اند و در سایر نسخ بر عکس چنین تقسیمی نیست. تقسیم معمولی متن چنین است^{۲۳}:

- ۱- در بیان اهل تصوف مقلد، ۲- در بیان نعت خواجه مازاغ البصر، ۳- در بیان خاصیت بیداری شب، ۴- در بیان مباحثه روز و شب، ۵- جنان سزای عمل، نیران سزای اسل، ۶- حکایت خربسی دم، ۷- بیان محبت، ۸- بیان قصیده مصنف، ۹- حکایت عالم واعظ، ۱۰- در بیان توحید، ۱۱- فصل مناظره عشق با عقل، ۱۲- حکایت سلطان محمود، ۱۳- حکایت عاشقی، ۱۴- در بیان دنیا سرای ترک است، ۱۵- در بیان مباحثه پیر و جوان، ۱۶- در بیان عشق بازی هندوان، ۱۷- در بیان مکاشفات صاحب کتاب، ۱۸- فصل در بیان مبدای عالم، ۱۹- در بیان حقیقت دنیا، ۲۰- در بیان عداوت ابلیس با آدم علیه السلام، ۲۱- حکایت جنید بغدادی، ۲۲- حکایت از ارباب فقر، ۲۳- حکایت خواجه حسن بصری، ۲۴- حکایت در روزگار موسی علیه السلام الخ، ۲۵- حکایت وحیه کلبی، ۲۶- حکایت حضرت علی کرم الله وجهه، ۲۷- حکایت روضه نمروذ، ۲۸- حکایت چوله بچه، ۲۹- حکایت شیخ ابویزید بسطامی رحمه الله، ۳۰- حکایت خواجه حسن بصری، ۳۱- حکایت حضرت سلیمان عم، ۳۲- حکایت سفیان ثوری ره، ۳۳- حکایت شیخ علی موزون ره، ۳۴- حکایت خواهر حسین منصور، ۳۵- حکایت سلطان محمود علیه الرحمة، ۳۶- بدانکه پادشاه عالم الخ، ۳۷- حکایت ابن عباس رضی الله عنه، ۳۸- ایضاً، ۳۹- حکایت داود

۲۳. عنوانهای فصول طبق بهترین نسخه خطی ذکر می گردد که نگارنده بر آن آگاه است.

عم، ۴۰- در خبر است که زیر هر زمینی الخ، ۴۱- در خبر است که در بنی اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ، ۴۲- [حکایت] قیصر روم و حمزه، ۴۳- حکایت سلطان ابراهیم ره.

در متن منشور این اثر، غزل و رباعی و اشعار دیگری برای آرایش جای داده شده که بیشتر آنها دارای تخلص انصاری هستند.^{۲۴} جملات متن عبارتند از نثر مسجع که آن نیز آهنگی نظیر شعر دارد، که یک نمونه آن را می آوریم:

گفتم ای پیر یگانه توحید چیست - گفت توحید نه از مذهب و کیش
است - احدسزای احدیت خویش است - هستی در توحید شرکت
است - توحید در وحدت غیبت است - از بهر آنکه در صورت خلیقت
است - توحید را بسیار صفت است - و وحدت حقیقت است - توحید
عام یکی آن شنیدن است - و توحید خاص یکی دانستن و دیدن
است - و توحید درویشی یکی بودن و نابودن است - و این مقام
برجای هلاک است - و نه کار آب و خاک است - تو صورت داری و
این کار کار تونیست - و این یک به اندازه پندار تو نیست - هست
را با نیست چه پیشی - و نیست را با هست چه خویشی - گفتار تو آفت
است - و پندار تو علت است - جمال احدیت و صفات حمدیت توحید
را بس است - آب و خاک وصلت را نشاید - اگر از مقام آب و خاک
بیرون آیی - از عالم ملکوت افزون آیی - و اکنون تا چون آیی.^{۲۵}

نمونه‌ی دیگر دربارهٔ بحثی بسیار درخور نگرش این است:

هندوان چون در عشق بت کمال یابند بر سر او از خمیر جو کاسه زنند -
و روغن نطف اندر او اندازند - و اندام بدان چرب کنند - و آتش در
دست گیرند - و خواهند که در مقابلهٔ آن دیدهٔ نابینا بمیرند - چون
شمنان به تعظیم پرده از جمال بت بردارند - ایشان نظر بر آن جمال

۲۴. بیست شعر از این اشعار به وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است. بنگرید: ژوکوفسکی،
ترانه‌ها ...

۲۵. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 229> Nov. 3، ورق ۶۹ ب.

گمارند — و آتش در نطف اندازند — و با خیال او عشق بازی می کنند —
و خوش می سوزند.^{۲۶}

تردیدی نیست که متن مناذل نامعلوم پر از افزودگیهای دیگران است. پاره‌یی از افزودگیها و چنانچه اقتباسهایی را که از شعرای پسین شده است به آسانی می‌توان کنار گذاشت و تفاوت میان سبک انصاری و افزودگیهای بعدی به اندازه‌یی است که می‌توان آنها را بی‌درنگ تشخیص داد و پس از برداشتن این عناصر بیگانه تنها نثر مسجع می‌ماند که ما نمونه آن را دیدیم. اما در این صورت نیز این نثر یکدست نمی‌شود، زیرا پیوند میان بخشهای گوناگون آن بازهم سست است. گمان می‌رود که بخشهای گوناگون آن را انصاری به یکدیگر پیوند نداده باشد و گویا در زمان او همه این داستانها، سخنان حکمت‌آمیز و افسانه‌ها، جدا از یکدیگر بوده و یکی از مریدان احتمالاً آنها را در یک کتاب آورده است.

مسئله چگونگی پیوسته شدن این مطالب با یکدیگر برای نگارنده در اینجا چندان اهمیتی ندارد. در هر صورت، هر بخش اثر یک متن واقعی از انصاری است و همین برای ما بسنده است. مهم آن است که روشن سازیم مقصود از این بخشهای جداگانه چه بوده است. به عقیده نگارنده پاسخ به این پرسش مشکل نیست. می‌دانیم که واعظان صوفیه بهتر می‌دیدند که در مواعظ خود در مجالس، نثر مسجع به کار برند. در شرح سیاحت الجبیر که در آن توصیف بسیار خوبی از یکی از مجالس ابن جوزی شیخ معروف آمده است، چنین نمونه‌یی را می‌بینیم.^{۲۷} البته ابن جوزی سازنده چنین موعظه‌هایی نبوده است. پیدایش این موعظه‌ها مدت‌ها پیش بوده و باید چنین پنداشت که سبک آنها با سبک قرآن ارتباط دارد. قطعه‌یی از چنین موعظه شیخ مشهور احمد ابن حرب (متوفی به سال ۲۳۴ هجری / ۸۴۸ — ۸۴۹ میلادی)^{۲۸} در اثر شعرانی تنبیه المفترین یافته می‌شود:

الم یأْن للمذنب ان یتوب — فان ذنبه فی الدیوان مکتوب — وهو غداً فی قبره

۲۶. همانجا، ورق ۸۵ الف.

27. Wright, P. 222 sq.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 229

ترجمه: آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

این قطعه که بی شک از یک موعظه گرفته شده، همانندی بسیاری با سبک انصاری دارد. در اینجا پرسشی پیش می آید که نمی توانم به آن اشاره نکنم. در منابع آمده است^{۳۰} که انصاری تفسیری به زبان درویشان برقرآن نگاشته است. در ایران امروز [مقصود پنجاه سال پیش یعنی زمان نگارش این تحقیق - م.] گویش دزدان را که ولگردان به کار می برند، زبان درویشان می نامند. البته انصاری نمی توانست از چنین زبانی برای تألیف اثر خود کمک بگیرد. پس آیا نمی توان در این زبان درویشان سبک ویژه موعظه را دید که ما تقریباً در آثار همه صوفیان بزرگ سده های نخست می بینیم؟ برای نگارنده چنین توضیحی یکسره پذیرفتنی است. البته هنوز مدارکی برای تأیید قطعی این نکته در دست نیست.^{۳۱}

بدین سان، چنین نتیجه می گیریم که منازل نامعلوم انصاری عبارت است از بقایای مواعظ او. از لحاظ شکل، ما با مرحله گذار از نثر به نظم سرو کار داریم. بحد در شعر هنوز راه نیافته، اما برخی از جمله ها از لحاظ طول و قافیه یکسان هستند و با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. گاهی دیگر، و اشعاری مانند مثنوی مشهور حقیقه الحقایق سنایی پدید خواهد آمد. تفاوت میان منازل نامعلوم و حقیقه الحقایق تنها در شکل قافیه بوده و قسمت بندی هردو اثر کاملاً یکسان است. در هردو مورد، نرمی یکسان و پیوندی بسیار مست میان بخشهای جداگانه مشاهده می کنیم و در هردو اثر اندرزهای اخلاقی و توضیح اصطلاحات تصوف و داستانهایی که کار کرد آنها نمایش مواد نظری است که

۲۹. شعرانی، تنبیه ...، ص ۱۸.

۳۰. بنگرید: مجالس العشاق، چاپ سنگی، ص ۵۶.

۳۱. نیز می توان چنین پنداشت که زبان درویشان، به معنای سبکی است که در آن اصطلاحات تصوف به کار می رفته است. در این صورت باید همه تألیفات صوفیه چنین نامی می گرفت. اما چرا مؤلف مأخذ، تنها به این تفسیر اشاره کرده و در باره رساله عربی انصاری منازل همین حرف را نزده است.

یکی پس از دیگری می آیند. اگر به یاد آوریم که در منازل نامعلوم قطعات شعری نقش چشم گیری دارند، این همگونی بیشتر می گردد. در نتیجه، نخستین تلاش برای گذار به نظم توسط خود انصاری انجام گرفت و معاصر کوچکتر او سنایی تنها ادامه منطقی آن را پدید آورد و شعر تعلیمی عرفانی را به نظم کشید. این مسأله که آیا سنایی (متوفی به سال ۵۳۶ هجری / ۱۱۴۱ میلادی)^{۳۲} پایه گذار چنین شعری بوده است یا نه، بطور قطع نمی تواند حل شود، زیرا ممکن است مثنویهای تصوف کهنتری نیز بوده که تا روزگار ما نرسیده است. اما برای ایران شناسی معاصر، اشعار آموزشی سنایی کهنترین آثار نظم از این نوع است.^{۳۳}

به احتمال بسیار پیش از سنایی نیز منظومه تعلیمی و تربیتی بوده است. متأسفانه از کلیله و دمنه رود کی (متوفی در حدود سال ۳۳۰ هجری / ۹۴۱ میلادی) که جز ابیاتی از آن به جای نمانده است خبری نداریم، اما می توانیم تا اندازه ای با اطمینان بگوییم که این منظومه دارای عناصر قابل ملاحظه تعلیمی و تربیتی بوده است. همه تحریرهای گوناگون این مجموعه داستانهای مربوط به جانوران، که ما بر آن آگاهی داریم، نقشی بزرگ داشته اند. این واقعیت، به همراه این امر که رود کی اثر خود را به نام حامی تاجدارش به نظم کشیده بود، می تواند همچون اثبات گمان ما ارزیابی گردد.^{۳۴} در شاهنامه فردوسی نیز بخشهایی می بینیم، و در این کتاب بسیاری از سخنان فرمانروایان باستانی ایران، این گرایش را پدید می آورد که آنها را پندنامه هایی در این اثر به شمار آوریم و سرانجام، نوع بسیار بارز منظومه تربیتی را در دو اثر شاعر اسمعیلی ناصر خسرو

۳۲. یوگنی برتلس پس از آن، سال ۵۳۵ هجری / ۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ میلادی را با اندکی تردید سال احتمالی مرگ سنایی می دانست (بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۵۶). در همین کتاب، یوگنی برتلس (بنگرید: ص ۴۵۴، حواشی ۱۲۹) در مورد نظریات پیشین خویش نسبت به سنایی تا اندازه ای تجدید نظر کرده است. او سنایی را صوفی نمی داند اما نقش او را در ایجاد مثنوی تصوف خاطر نشان می سازد. - ه. ت.

۳۳. آه نیز به ارتباط میان آثار انصاری و سنایی اشاره (بنگرید: *Ethé, GIPH, S. 282*). کرده است اما او تلاش دارد رمان منشور انصاری را با نظم سنایی مربوط سازد که در عمل چندان آسان نیست، زیرا وجود عنصر رومانیک در نظم سنایی ناممکن است.

۳۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۱۴۰ - ۱۴۲، نیز یوگنی برتلس، نمونه نثر بدیع تاجیکی سده دوازدهم میلادی، آکادمی علوم شوروی، سال ۱۳۵۳، ص ۳۴.

سعادت‌نامه (نگارش سال ۴۴۱ هجری / ۱۰۴۹ میلادی) و دوشنایی‌نامه ۲۵ مشاهده می‌کنیم. البته این دو منظومه که چندان بزرگ نیستند، اساساً مربوط به مسائل کیهان-شناخت (کاسموگونی) و علم‌الاخلاق (اتیک) اند. ناصر خسرو که در غزل خویش شاهکار واقعی نفوذ و تأثیر عرفانی خلق کرده است، در منظومه‌های عبرت‌آموز خود یکسره به‌پند و اندرزهای ساده بسنده می‌کند. در پاره‌یی موارد، تأثیر تصوف محسوس است، اما این تأثیر چنان سست است که تنها بینش و دیدی پرتجربه می‌تواند آن را مشاهده کند.

استنتاج کوتاه گفته‌های بالا چنین است: منظومه‌های عبرت‌آموز همچون شکل، تقریباً در نیمه اول سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) پدید آمد. اما این سبک منظوم در آن زمان گسترش وسیعی نیافت و تنها پس از گذشت یک سده از نوجان‌گرفت و به‌خامه ناصر خسرو به نقطه اوج تکامل خود رسید. آمیختن موعظ با حکایات و داستان-هایی از زندگی مشایخ مشهور و غیره بسی پیش از آن آغاز شده بود. واعظان سبک ویژه‌یی پدید آوردند که پراز نثر مسجع بود و می‌بایست نیروی تأثیر اندرز آنها را بر شنوندگان افزایش دهد و این دو جریان در پایان سده پنجم هجری (سده یازدهم میلادی) به یکدیگر پیوند و در نتیجه منظومه تربیتی و عبرت‌آموز تصوف پدید می‌آید که ایجاد کار آن تا آنجا که می‌توانیم درباره آن داوری کنیم باید سنایی باشد. بدین‌سان ادبیات فارسی، پیدایش هر دو سبک چکامه عرفانی خود را وامدار مجالس تصوف است.

نیاز به وسیله‌یی که بتواند هرچه زودتر حالت هیجان را برانگیزد، به غزل وجدآور جان بخشید و وعظ، شالوده چکامه عبرت‌آموز و تعلیمی را تشکیل داد که اندکی بعد پدیدار گردید.

۳۵. برخی از خاورشناسان اینک تعلق سعادت‌نامه را به ناصر خسرو رد می‌کنند (بنگرید: م. بهار، سبک‌شناسی، ج ۳، ص ۱۸۹). امروز معتقدند که دوشنایی‌نامه در حدود سال ۴۶۳ هجری / ۱۰۷۰ میلادی نگارش یافته است (بنگرید: آندری برتلس، ناصر خسرو و اسمعیلیه، مسکو ۱۹۵۹، ص ۱۹۹).

دوستانداران ادبیات فارسی، در میان آثار سنایی برای *حديقة الحقایق* همواره ارزش بیشتری قائل شده‌اند. این منظومه در نسخه‌های خطی بسیار زیادی تا روزگار ما رسیده و در کشورهای شرقی بارها با چاپ سنگی منتشر شده است. گویا سایر شش منظومه سنایی از چنین آوازه‌یی برخوردار نبوده‌اند، زیرا نسخ خطی آنها بسیار کمیاب است.^{۳۶} و توضیح علت آن نیز نا ممکن. تنها باید با توجه به ذوق و سلیقه خوانندگان شرقی، حدیقه را همچو مهمترین اثر سنایی ارزیابی کنیم.

گفته بودیم که پیوند بخشهای گوناگون *حديقة الحقایق* با یکدیگر بسیار سست است. ج. استفنس که متن و ترجمه فصل اول این کتاب را منتشر کرده است،^{۳۷} متوجه شده است که بندرت در دو نسخه خطی حدیقه متنی یافت می‌شود که یکسره در هر دو نسخه همسان یکدیگر باشند.^{۳۷} ترتیب فصول پاره‌یی سطرها تقریباً در همه نسخه‌ها گوناگون است. تا کنون توضیح این امر چنین بوده است که سنایی هنوز پیش از تحریرنهایی تمام متن حدیقه پاره‌یی از بخشهای آن را در اختیار خوانندگان گذاشته بوده است. این توضیحی است پذیرفتنی، اما نگارنده می‌خواهد بیفزاید که ترتیب کتاب نیز به این درگمی کمک کرده است. سنایی هنگام نگارش کتاب دارای طرح معینی نبوده و نه تنها یک فصل مکمل منظومه، بلکه هر بخش کوچک آن نیز که در هر فصل تعداد آن زیاد است، وعظ مستقلی است که اهمیت خود را در صورت جدا شدن از تمام فصل از دست نمی‌دهد. تنها داستانهای کوچکی که بر آن افزوده شده است معمولاً با بخشهای پیشین پیوستگی استوارتری دارند، زیرا هدف از آنها ایجاد تصویر بوده و در نتیجه نمی‌توانند از متن جدا باشند. این داستانها از زبان سنایی نشان ویژه نظم آموزنده تصوف

۳۶. شش منظومه سنایی: ۱- طریق التحقيق، ۲- غریب نامه، ۳- سیرالعباد الی المعاد، ۴- کارنامه، ۵- عشق نامه و ۶- عقل نامه که تنها در چند نسخه متعلق به *india Office* معلوم است. غریب نامه که تنها بر یک نسخه خطی آن آگاهی داریم و سیرالعباد که درموزه آسیایی نیز هست استثناء هستند. بنگرید:

(*Ethè Catalogue of the india Office*, No 914 - 917, 926)

درباره این منظومه‌ها نیز بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص ۴۰۸-۴۱۳.

۳۷. بنگرید: *Bibliotheca indica, New Series*, No 1272, Calcutta, 1911

38. *Ibid*, P. XIII

شده‌اند و همان نقشی را در این نظم دارند که امثله و کنایات در موعظه‌های مشایخ کهن داشته‌اند و بی‌شک باید با آنها سنجیده شوند. تکامل این بخش از منظومه سنایی بسیارست است، حکایات او بسیار کوتاه است و گاهی از یک تادوشعرتشکیل می‌شود. با وجود این، اهمیت آنها برای پژوهش در تصوف بسیار زیاد است، زیرا نشان می‌دهد که شعرای تصوف بهره‌گیری از چه منابعی را برتر می‌دانسته‌اند. به ترتیب در آوردن موضوعاتی که شعرای تصوف آنها را به کار برده‌اند، یکی از وظایف تاریخ ادبیات فارسی است. در اکثر موارد هنوز برای ما دشوار است که تعیین کنیم شعرا موضوعات خود را از کجا می‌گرفته‌اند. بویژه این امر در مواردی که موضوعها از آثار مردمی اقتباس می‌شده، دشوارتر می‌گردد. اما با این همه، پژوهش پیگیر، امکان می‌دهد که این مسأله پیچیده روشن شود و در نخستین گامها در این راه به نتایج مهمی برسیم.

متأسفانه نگارنده از هفت اثر بزرگ سنایی غیر از حدیقه تنها با یک منظومه دیگر یعنی سیرالعباد الی المعاد آشناست.^{۳۹} این اثر، نمونه نوع دوم منظومه عبرت آموز است که بعدها فریدالدین عطار آن را بسط داد. در منظومه، طی منازل جوینده روح پاک از طریق تمام حوزه جهان مادی و معنوی توصیف می‌گردد. سفر از دیار نفس ناهیه آغاز می‌گردد و سپس از مراحل بالاتر و حوزه فرمانروایی نفس عاقله می‌گذرد و سالک در آنجا مراد خود را در سیمای پیری نورانی می‌بیند. این پیر نورانی همان نفس عاقله است. پیر، سنایی را از راه چهار عنصر که بطور مجازی به شکل شهرهای افسانه‌یی است، راهنمایی می‌کند. سنایی تصویر هولناکی را به ما نشان می‌دهد که بی‌اختیار دوزخ دانه را در خاطره‌ها زنده می‌سازد. در ژرفنای تاریکی و ظلمات، موجودات نفرت‌انگیز و مسمم‌کننده یعنی مارها، سمندرها و کژدمها در هم می‌لولند و این مخلوقات هولناک که مظهر حرص و آز و شهوت حیوانی هستند در این محیط که برای همیشه از نور محروم شده است به سر می‌برند. کم‌کم روشنایی بیشتر می‌شود و سالک به کشتزار پرفروغ و تابناک خرد آغازین می‌رسد و سپس در راه معرفت گام برمی‌دارد. در مرز فرمانروایی طریقت، راهنما سنایی را ترک می‌کند، زیرا نفس عاقله در حوزه این

۳۹. طبق نسخه خطی بسیار پرارزش موزه آسیایی «C 1102» Nov, 27 برای آشنایی با محتوا و شرح منظومه بنگرید: مقاله نگارنده یکی از منظومه‌های کوتاه سنایی در نسخه خطی موزه آسیایی.

فرمانروایی که تنها حکم روح پاک در آن نافذ است، نیروی ندارد. سنایی به تنهایی طی طریق می کند و سرانجام یکه و تنها به حوزه توحید می رسد و در آنجا با عالیتترین مظهر کلام در سیمای پیامبر دیدار می کند.

منظومه سیرالعباد از لحاظ هنر بدیع بسا بالاتر از حدیقه است. شرحها و توصیفات آن با استادی نگارش یافته و روایت گذر از ژرفنای هولناک غرایز به سوی سرزمین ارواح پاک، که فروغ هزاران خورشید تابناک آن را روشن کرده است، گواه چنان اطمینان اندیشه طراح است که همانند آن کمتر در ادبیات فارسی یافت می شود.

در اینجا ما برای نخستین بار، طراح موضوعی را می بینیم که در آینده دلپسندترین موضوع در نظم تصوف می گردد. در واقع همه این منظومه چیزی نیست جز نمایش استعاره طریقت عرفانی. آنچه انصاری در رساله عربی خود منازل السائرین به اصطلاح از لحاظ علمی توصیف کرده است (توصیف تمام منازل طریقت در راه به سوی هدف نهایی صوفی)، سنایی آن را به شکل استعاره برمی نماید. ظاهراً منظومه او این هدف را دنبال می کرده است که مستقیماً بر احساسات خواننده تأثیر کند. در این کتاب توضیحی برای استعارات نیست و گمان نمی رود کسی که با ادبیات تصوف بخوبی آشنایی دارد، در درک مقصود سنایی به خطا رود. اقتباسهای وی از آن مطالب قرآن، که صوفیه بیش از همه آنها را بکار می برند، و اشارت به آنها و احادیث، رویهمرفته در تفهیم منظومه به خواننده با تجربه، یاری می رساند. اما ظاهراً، مبتدیان می بایست مفهوم سیرالعباد را درک کنند و از راه خواندن آن برای ادراک و پذیرفتن تعلیمات مدون زیر نظر پیر، آماده شوند.

بدین سان، در آثار سنایی دو شکل اساسی چکامه تصوف را مشخص کردیم که یکی از آنها مستقیماً از مواعظ صوفیه سرچشمه می گیرد و موضوع معینی ندارد و شکل دوم بر عکس طبق نقشه معینی طرح شده است. در شکل دوم، افزودگیهایی به شکل تمثیل نمی بینیم، زیرا خود آن، استعاره مبسوط و گسترده بی است. با در نظر گرفتن این دو شکل کوشش می کنیم تکامل بعدی نظم عبرت آموز تصوف را باز نماییم.

فریدالدین عطار یکی از بزرگترین چکامه‌سرایان ایران، که متأسفانه تا این زمان خاورشناسان توجه چندانی به آثار او نکرده‌اند، جانشین بلافصل سنایی است. درست است که تألیفات بسیار زیادی از او تا روزگار ما رسیده^{۴۰} و این خود امکان نمی‌دهد فعلاً ارزیابی دقیقی از این شخصیت برجسته به دست دهیم، اما با وجود این جای تأسف است که از تمام میراث وسیع او تنها یک یا دو اثر به شیوه‌ی انتقادی منتشر شده است. البته نگارنده برآن نیست که در اینجا شرح کاملی دربارهٔ همهٔ آثار او بدهد، بلکه تنها می‌خواهد به آن تفاوت‌هایی اشاره کند که میان سنایی و عطار دیده می‌شوند. دربارهٔ ترتیب منظومه‌های عبرت‌آموز عطار، یادآوری این نکته ضروری است که در آنها طرح و برنامه، بسا دقیق‌تر از آثار مشابه سنایی است. عطار آنها را هرطور که پیش می‌آید، ترتیب نمی‌دهد و از همان آغاز منظومه، کاملاً آگاهانه هدف معینی را دنبال می‌کند و ضمناً، همهٔ اجزاء با اندیشهٔ اصلی اثر هماهنگی دارد. البته با یکبار خواندن منظومه، این نکته مشهود نمی‌گردد، زیرا اغلب زیادبودن حکایاتی که به منظومه وارد شده است، دنبال کردن روند اصلی را دشوار می‌سازد. عطار اغلب تلاش می‌ورزد که شرحی مجازی دربارهٔ طی منازل صوفیه بدهد، یعنی آنها را به شکلی می‌آورد که ما در اثر سنایی دیده‌ایم. منظومهٔ مشهور عطار *منطق الطیر* اساساً همان طرحی را دارد که *سیرالعباد سنایی*؛ منتهی نمادهای استعاری او از تجسمی دیگر اقتباس شده است.^{۴۱}

۴۰. در فهرست نگارنده که از همهٔ فهرستها تشکیل گردیده، ۵۴ اثر از عطار آمده است.
۴۱. اشاره به پرندگان به استعاره تا آنجا که می‌توان دآوری کرد بسیار زود مورد پسند صوفیه افتاده است؛ دست کم این تلاش را برای نخستین بار در تفسیر بزرگ ابو عبد الرحمن السلمی (متوفی به سال ۴۱۲ هجری / ۱۰۲۱-۱۰۲۲ میلادی) برقرآن می‌بینیم که در شرح یکی از مطالب قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۶۲) چنین آمده است:
- قیل انه كان الطاوس و البط و الغراب و الديك و المعنى فيه ان الطاوس شبه الطيور بزينة الدنيا و الغراب احرص الطيور و البط اطلبهم لرزقه و الديك اشد هم شهوة فكانه يقول اقطع عينك بزينة الدنيا و المفاخرة بها و احرص عليها بطلب الرزق فيها و انالة الشهوة منها حتى تنال حقيقة كمال الايمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حليتك بصفتي في احياء الموتى.

تفاوت بین سنایی و عطار بیشتر از همه در بهره جستن از حکایاتی است که در منظومه‌ها به کار برده‌اند. شماره این حکایات در آثار عطار نسبت به سنایی بسی بیشتر است و تقریباً هر مثنوی او دارای صدها حکایت کوتاه است.^{۴۲} موضوعات آنها نیز از همان سرچشمه‌ای هستند که موضوعات سنایی، با این تفاوت که بیشتر پرورده شده‌اند. بر شالوده نخستین نگاره‌هایی که سنایی پی ریخته، در آثار عطار رمانهای دقیق نسبتاً بزرگی پدید می‌آید، همچون داستان شیخ صنعان و دختر ترسا که در ایران شهرتی بسیار دارد و نقطه اوج منظومه منطق الطیر است. البته ما در آثار عطار واقعگرایی نیز نمی‌یابیم و رخداد این داستانها، بیشتر بیرون از زمان و مکان و در سرزمینهای نامعلوم افسانه‌یی است. با این همه، گسترش منطقی رخدادها به این داستانها قابلیت لمس و نرمش‌پذیری معینی می‌دهد که به گونه‌یی بهتر میان آنها و طرحهای محقر سنایی فرق می‌گذارد. یکی از ویژگیهای بزرگ عطار، کوشش او برای توضیح نمادهای استعاره‌یی است که به کار برده است. در نتیجه، داستان او به دو بخش تقسیم می‌گردد که بخش دوم آن تفسیری بر بخش نخست است. عطار از این شیوه بدیع در بسیاری از آثار خود بهره می‌گیرد و تقریباً این شیوه در نگارش مشروح بلبل نامه او پیوسته به کار رفته است. داستان صفحه بعد که از این منظومه است، نمونه ویژه شیوه پیش گفته است.

→ ترجمه: می‌گویند که آنها طاوس و مرغابی و زاغ و خروس بودند. معنی این چنان است که طاوس بیش از همه پرندگان به زیبایی جهان مانندی دارد، زاغ آزمندترین مرغان، مرغابی در جستجوی روزی از همه سیری ناپذیرتر و خروس شهوترانترین آنهاست. او [یعنی خدا- برتلس] می‌گوید از زیباییهای جهان و از غره شده به آن، از حرص در طلب روزی و از شهوت روی بگردان تا به حقیقت کمال ایمان برسی و هنگامی که تنفس خود را از این اعمال برهانی، در روز رستاخیز مردگان، آن را با صفات من می‌آرای.

نسخه خطی کتابخانه همگانی لنینگراد، متون تازه عربی، ورق ۱۶ ب. همین آهنگ در اثر باباکوهی (متوفی به سال ۴۴۲ هجری / ۱۰۵۱-۱۰۵۲ میلادی) نیز دیده می‌شود. مقابله کنید با مقاله نگارنده: دو غزل باباکوهی شیرازی.

۴۲. بویژه در اسرارنامه و مصیبت‌نامه این حکایات بسیار زیاداند.

حکایت

<p>که شهری هست در اطراف عالم اساس رویت و ملت بکرد کشند^{۴۳} کشتی ز دریا تا بصحرا دهند کشتی بدست باد و کولاک درو افتاده غم چون کربه درموش بدو تسلیم دارند گاه و افسر پدید آید برآید قرب ده سال همان بازی کنند باشه که کردند بدل دانا برخ روشن چو ماهی مرا پندی بده فیروز و دلبد کزین اندیشه شد خون جگر آب برند بی توشه در کشتی نشانند چو خر درگل بماندم اندرین کار بفرما تا دو صد مرد کمان دار ز شهر و روستا استاد و مزدور رسانند تا بده سالی بغایت ز بیدادی و داد آزاد کردی ز تخت خود بیابی هر چه خواهی</p>	<p>شنیدستم من از شیخ معظم بهر ده سالشان دولت بکرد بکشتی در نشانند^{۴۳} پادشه را نشانند پادشه را بر سر خاک بماند پادشه بی توشه و توش چو باز آیند نشانند شاه دیگر چو دور مدت تحویل احوال چو فرزین کج رو و کج کار کردند از ان شاهان که بودند پادشاهی وزیر خویش را گفت ای خردمند چه فرمائی تو ما را اندرین باب مرا چون دیگران فرد برانند نمیدانم دل بیچاره را چار وزیرش گفت ای شاه جهاندار روند بیرون کنند مردم بجمهور بسازند بهر توشهر و ولایت تو تا آنجا رسی دل شاد کردی بکام دل برانی پادشاهی</p>
---	--

حقیقت حکایت

<p>حواس ظاهر و باطن سپاهست بتخت تن نشانند شاه جانرا که دایم شاد باشد جان نادان هزارش پادشه در یکزمان هست</p>	<p>جهان شهر است و جانت پادشاهست فلک چون بست شهر آئین جهانرا زنادانی تصور میکند جان همیدانم که تا شهر جهان هست</p>
--	---

۴۳. در اینجا به جای هجای کشیده، يك و نیم هجا به کار رفته است و چنین بی پروایی از ویژگیهای پایان دوران سازندگی عطار است (پس از دوری از دیار).

نه جانرا بهر سلطانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سر آمد
عزیزانش کنند از خویشان دور
ز دریای وجودش بگذرانند
نه کس او را نه او را کس کند یاد
بسا جانا که چون شاهان آن شهر
توان شاهی و عقلت آن وزیرست
ترا هر دم همی گوید که ای شاه
اگر خواهی و کرهر کز نخواهی
ز بهر نیمه کان مقصد تست
توبا این نیمه آئی چون بدان نیم
بتخت جاویدانت برنشاند

دوسه روزش بمهمانی فرستاد
نهال دولتش از تن بر آمد
ز تخت تن رود در کشتی گور
بصحرای عدم کشتی برانند
چه کم کردد اگر کردی برد باد
بزیر خاک دارد کردش دهر
که در نظم ممالک بی نظیرست
مشو مغرور این دیوان و درگاه
که معزولت کنند از پادشاهی
ز مال و ملک خود یک نیمه بفرست
نه انده کین شوی نز کس بود بیم
د کرهر کز از آن تخت نرانند^{۴۴}

با اندازه بزرگ برخی از حکایات عطار،^{۴۵} آنها همواره پیرو طرح اصلی همه منظومه هستند. حکایت در منظومه عطارتنها با بخش پیش از خود پیوستگی دارد و بر بخش پس از خود تأثیری ندارد. حکایت، نقش تصویر موضوع اصلی را دارد و اگر کنار گذاشته شود، هر چند که منظومه بخش قابل تجسم خود را از دست می دهد، اما پیوستگی درونی آن برهم نمی خورد. در این مورد عطار از قاعده‌ی پیروی می کند که سنایی آن را افکنده است. پیشرفتی که عطار بدان نایل گردیده، بطور کلی این است که حکایات او زنده تر هستند و از فرمولی برهنه، به تصاویر پر نقش و نگار و درخشانی بدل شده اند.

۶

معمولا مثنوی معنوی مشهور شاعر بزرگ جلال الدین رومی را مرحله بعدی رشد

۴۴. نسخه خطی موزه آسیایی <C 1166> Nov. 293، همین موضوع را می توان نزد پارسیان [زرتشتیان - م.] نیز یافت. بنگرید: Rosenferg, Notices, PP. 57 - 59

۴۵. داستان شیخ صنعان شامل بیش از چهارصد بیت از منظومه منطق الطیر است.

منظومه عبرت آموز تصوف می‌شمارند. نگارنده ضرورتی نمی‌بیند که درباره خود اثر در اینجا سخن گوید، زیرا این اثر دارای آوازه‌یی است جهانی و بی‌نیاز از ستایش. تنها می‌خواهم با تفصیل بیشتری به وابستگی رومی به پیشینیانش اشاره کنم. پژوهشگران ایرانی که در ادبیات تحقیق کرده‌اند، تأثیر عطار و سنایی را بر رومی یاد آور شده‌اند. شاعر بزرگ نیز از روی فروتنی و خاکساری، هیچگاه تلاشی برای پرده‌پوشی این وابستگی نکرده و بارها این نکته را در آثار خود خاطر نشان ساخته است. چنانچه در مثنوی می‌گوید:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام از حکیم غزنوی بشنو تمام^{۴۶}
بیت دیگر او با روشنی بیشتری از این وابستگی حکایت می‌کند:^{۴۷}

عطار روح بود و سنایی دوچشم او ما از پی سنایی و عطار آمدیم^{۴۸}

ظاهراً این وابستگی رومی با عطار پایه‌یی برای افسانه دیدار دو شاعر گردیده است که زندگینامه‌نویسان جلال‌الدین رومی، شرح آن را آورده‌اند. جلال‌الدین خردسال که در آن زمان پنجساله بوده است، در راه خود از ایران به آسیای صغیر گویا در نیشاپور با عطار پیر دیداری داشته است. شاعر بزرگ، کامیابی این کودک را در آینده پیشبینی می‌کند و نسخه خطی الهی‌نامه (یا اسرارنامه) را به او می‌بخشد.^{۴۹} گمان نمی‌رود این روایت ارزش آن را داشته باشد که آن را همچون واقعیتی تاریخی ارزیابی کنیم. اما مفهوم مجازی این افسانه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. ارتباط بین رومی و پیشینیان او آشکار بود، اما ترتیب سنواتی، اجازه نمی‌داد روابط متقابل نزدیکتری میان آن دو معین کنند. در این وقت به حیل دست یازیدند و ارتباطی ماوراءالطبیعه ساختند^{۵۰} و توضیح دادند که استعداد اعجاب‌انگیز جلال‌الدین رومی در

۴۶. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، بخش ۳، ص ۲.

۴۷. این بیت تقریباً در تمام تذکرها آمده است. بنگرید: دیاض‌العادفین، ص ۱۹۶.

۴۸. مقابله شود با برتس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۸.

۴۹. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 515.

۵۰. در سیر صوفیه نظایر آن کم نیست. مثلاً مقابله شود با ارتباط ابوالحسن خرقانی با بایزید بسطامی.

شاعری از دعای خیر عطار بوده است.

تأثیر عطار در مثنوی در دو جهت جلوه می‌کند. لحن شورانگیز و آتشین و تغزلی این اثر بزرگ خویشاوندی نزدیک آن را با موارد مشابه منظومه‌های عطار تأیید می‌کند. در جوهرالذات، اشتر نامه و بویژه در پیسرنامه عطار به سخنان تند و پرآشوبی بر می‌خوریم که از ویژگیهای مثنوی رومی نیز هست.

پژواک جوش و خروش درونی، شاعر را سرمست می‌کند. او دیگر در اندیشه پیوند منطقی و آهنگ درست نیست. احساس بالا می‌گیرد و به نظریاتی تقریباً نامفهوم و درهم بدل می‌گردد. این ویژگی را رومی از سلف خود به میراث برده است. این ویژگی در خورسروش آتشین او بود و در آثارش به نقطه اوج تکامل رسید. البته رومی در شور و شغف، همچون عطار به ژرفا نشد. احساسات او تابع معیار و اندازه بود و به او امکان می‌داد که در هر لحظه هیجان خود را مهار و شکل بدیع اثر را حفظ کند.

ویژگی دیگر مثنوی که گواه تأثیر مستقیم عطار است، آرایش مثنوی است با حکایات. تعداد این حکایات بسیار است و موضوع آنها گوناگون. این حکایات شامل سخنان حکمت‌آمیز مشایخ و داستانهای بسیار بی‌پرده‌یی است که رومی در همه آنها می‌کوشد تا هرچه بیشتر آنها را نمایان سازد. در این مورد رومی از عطار دورتر می‌رود، جزئیات را بطور واقعی ترسیم می‌کند و در نتیجه این حکایات کوچک بطرزی خارق‌العاده جان می‌گیرند و با زنده بودن خود توجه را برمی‌انگیزند. هنگام مطالعه آنها در بسیاری موارد این اندیشه پیدا می‌شود که رومی جنبه نمادی و استعاری حکایات خود را از یاد برده است زیرا برخی از جزئیات واقع‌گرایانه را مشکل بتوان با نمادهای تصوف پیوند داد. چنان که شرح عیادت پزشک اسرارآمیز از دوشیزه بیمار،^{۵۱} بسادگی مغایر تفسیر عرفانی رومی بر این حکایت است. نمونه درخور نگرش دیگر، حکایت دیدار بازرگان شهر بزرگ از همکار خود در روستاست.^{۵۲} طنز تازه و زنده این حکایت که با لطیفه خشنی به پایان می‌رسد، خواننده را وامی‌دارد که اهمیت استعاری آن را کاملاً فراموش کند.

۵۱. بنگرید: حکایت اول از دفتر اول مثنوی.

۵۲. بنگرید: حکایت پنجم از کتاب سوم مثنوی.

ارتباط رومی با سنایی چندان نمایان نیست و برای کشف علائم و آثار آن تحلیل ژرفی در کار است. با وجود این ارتباط پیش گفته را ادیبان خاورزمین در سده های میانه براساس گفته خود رومی که دو نمونه آن را ما در بالا آوردیم، معلوم کرده بودند. عبداللطیف ابن عبدالله العباسی دومین ویراسته گر متن حدیقه در مقدمه یی که بر متن ویراسته شده منظومه سنایی نگاشته است، می نویسد که او تنها پس از این که تفسیری را بر مثنوی رومی به پایان برد به این کار بزرگ آغاز کرده است، زیرا حدیقه سنایی و مثنوی رومی همچون شرح موضوع یگانه یی هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل.^{۵۳}

به عقیده او پاره یی از اشعار مثنوی تنها تفسیری بر مطالب معین از حدیقه است و همان اندیشه در آن به شکل فشرده تری آمده است. این نظر عبداللطیف تا اندازه یی درست است. مثنوی رومی از لحاظ شکل بدیعی در وابستگی مستقیم به عطار است، و او از لحاظ ساخت، تقلیدی از حدیقه سنایی. هر دو اثر فاقد طرح دقیق و معینی هستند و هر دو شاعر تلاش دارند همه خطه آیین تصوف را در بگیرند.^{۵۴} عطار هیچگاه جرأت نکرده بود به چنین کار بزرگی دست یازد و همه آثار او توضیحی است بریک و حدا کثر چند ماده از سیستم پیچیده تعلیمات تصوف. جلال الدین رومی جسارت بیشتری داشت و در راه پدید آوردن اثری همتای دائرة المعارفی که بتواند برای درویشان فرقه او جایگزین سایر کتابها شود، کوشش کرد. این تلاش او با هدفی که سنایی در برابر خویش نهاده بوده هماهنگی داشت و در این باره عبداللطیف کاملاً محق است.

با این همه، ترتیب مثنوی با ساخت حدیقه تفاوت های زیادی نیز دارد. در حالی که بخشهای جداگانه اثر سنایی، کاملاً مستقل اند و با یکدیگر پیوندی ندارند. مثنوی واحد یکپارچه یی است که نمی توان هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن راه داد. اما این یکپارچگی، معلول طرحی معین نیست که رومی آن را رعایت کرده باشد. به

۵۳. بنگرید: مقدمه عبداللطیف، نسخه خطی حدیقه، موزه آسیایی، ش ۵۷، ورق ۲ الف. (برای تفصیل بیشتر بنگرید: برتس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۱۴).

۵۴. مقابله شود با پیشین، حواشی ۳۱.

۵۵. مقابله شود با: برتس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۵۴-۴۵۵ ه.ت.

احتمال زیاد چنین طرحی هیچگاه وجود نداشته است. رومی نخستین حکایت را می‌نگارد و در آخر آن به توضیح استعاراتی که شالوده آن را تشکیل داده است می‌پردازد و در این توضیح به اندرزی مهم اشاره می‌کند که به نوبه خود باید با حکایت استعاری دیگری توضیح داده شود و این حکایت ضرورت تفسیری دیگر را ایجاب می‌کند و بدین سان در سرتاسر منظومه، حکایات و بخش نظری بایکدیگر در می‌آمیزند. هنوز نخستین داستان به انجام نرسیده است که او غالباً به موضوعی دیگر می‌پردازد و از این رهگذر ترکیب بسیار پیچده‌ای پدید می‌آید که یسار آور افسانه‌های مردم خاورزمین است. بدین سان، سومین مرحله تکامل حکایات افزوده شده بر شعر تصوف را مشاهده می‌کنیم. در آثار عطار این حکایات، زنده‌تر و تقریباً مستقل شده بودند و در عین حال از اندیشه اصلی منظومه نیز پیروی می‌کردند. اما این حکایات سرانجام در مثنوی از قید اندیشه اصلی رهایی می‌یابند، شرح و تفصیل را به دنبال خود می‌کشند و تأثیر مجموع را بر خود حس نمی‌کنند. البته بدین سان، پیوند منطقی کاملاً بر هم می‌خورد و به جای آن، این اثر دارای قابلیت حیاتی و درک بیشتری می‌شود. پراکندگی و سروسامان یافتن اندیشه در اثر عطار تنها محدود به یک فصل است و در مثنوی یک کتاب (دفتر) کامل از منظومه رادر برمی‌گیرد، زیرا استنتاج واقعی و نهایی را ما تنها در پایان این بخشهای بزرگ اثر می‌بینیم که هیچ وابستگی به یکدیگر ندارند. رومی از تجارب اسلاف بهره‌گرفت و در عین حال شکل نوینی پدیدآورد که به احتمال زیاد آثار مردم سرمشقی برای آن بوده است.

۷

گامی دیگر به پیش گذاشته می‌شود، و حکایت و امثله کاملاً از چهارچوب منظومه عبرت‌آموز و تعلیمی آزاد می‌گردد و همچون رمان مجازی و استعاری، موجودیت مستقلی کسب می‌کند. این گام را جامی برداشت، و در پی او برخی از مقلدان دوران پس از ادبیات کلاسیک. و آثاری چون سلمان و افسال جامی، گوی و چوگان عارفی یا شاه و گدای خلیلی همان حکایات افزوده شده بر منظومه‌ها هستند، که به میزان بزرگی گسترش یافته و زندگی مستقلی کسب کرده‌اند. همه عناصری را که این رمانها از آنها

تشکیل شده‌اند، می‌توان بدون استثنا در آثار عطار دید. اما در آثار عطار می‌توان گفت که آنها هنوز در نطفه هستند، در حالی که در اینجا گلهای فراوانی داده‌اند. این کار در عین حال گامی نیز به پس بود و ظاهراً آن نیرویی که اثری بزرگ چون مثنوی روسی ایجاد کند، در بین شعرای متأخر وجود نداشت. خطوط اصلی و ساده بیان داستان در اینجا در زیر شرح جزئیات و زبان سنگین نمادهای استعاری مدفون گردیده که از ژرفای منظومه کاسته و بر سطح آن می‌افزاید. آرمانهای والای تصوف در دریای واژه‌ها غرق شده و ورزیدگی عالی هنری شاعر، در عمل چندان رسا و مؤثر نیست. البته این نکته اساساً به دوره بعد از کلاسیک [بعد از عبدالرحمن جامی - م.] مربوط است، زیرا در منظومه جامی پدیده کاملاً ویژه‌ای هست که تحلیل آن چندان آسان نیست. منظور نگارنده، منظومه یوسف و زلیخای جامی است که از سایر آثار او گسترش بیشتری در خاورزمین یافته است. خاورشناسان اروپا معمولاً این منظومه را اثری می‌دانند که شالوده آن را منظومه‌یی به همین نام از فردوسی تشکیل می‌دهد.^{۵۶} اما مسأله منابع منظومه جامی را به هیچوجه نمی‌توان به این آسانی حل کرد. نخست این که در اثر جامی از طرح منظومه‌یی که به فردوسی نسبت می‌دهند، دوری و انحراف بزرگی به چشم می‌خورد. دوم این که در یوسف و زلیخایی که به فردوسی منسوب می‌دارند، اثر و نشانی از جهان‌بینی تصوف به چشم نمی‌خورد. این منظومه انباشته از روح کامل دین رسمی است و مؤلف آن، تغییرات قرآن را درباره این موضوع، و سنتهای مربوطه را پیگیرانه رعایت می‌کند ولی در منظومه جامی، برعکس، یک اثر بارز تصوف را مشاهده می‌کنیم. بازیگران اصلی آن، جنبه نیمه تاریخی خود را از دست داده و به نمادهای استعاری و مجازی بدل شده‌اند. تقریباً در هر سطر محسوس است که در اینجا با یوسف زیباروی انجیل سروکار نداریم و پیامبر قرآنی [یعنی یوسف - م.] تنها جلوه‌یی از روح الهی است که انسان را به سوی الوهیت می‌برد. برای حل مسأله منابع منظومه، بی‌شک ضروری است که باید به داستان استعاری انصاری که در بالا به آن اشاره شد و همین موضوع در آن طرح گردیده است، اشاره کنیم.^{۵۷} در این صورت ما خواهیم توانست ارتباط بین جامی و انصاری را که

۵۶. درباره اینکه آیا این اثر واقعاً از فردوسی است یا نه مقابله شود با فرهنگ کتابشناسی ۲، ش ۸، ص ۱۵۸-۱۵۹ به زبان روسی ه. ت

۵۷. ظاهراً نسخه خطی منحصر به فرد India Office که در صفحات قبل به آن اشاره شد، ←

جزئیات بسیاری از منظومه یوسف و زلیخای جامی می‌توانند توضیحی برای آن باشد معین کنیم. کاری که جامی در مورد طبقات انصاری انجام داده گواه آن است که جامی بارها اثر انصاری را خوانده است. اگر این نظریه تأیید شود، آنگاه خواهیم توانست پیدایش منظومه استعاری رمان را که مربوط به دوران متأخر رشد تصوف است، در زیر دو تأثیر توضیح دهیم. از یک سو تأثیر سرمشق انصاری، و از سوی دیگر تأثیر تحول داستانهای افزوده شده در آثار عطار و رومی.^{۵۸}

متأسفانه این استنتاج تنها هنگامی تحقق خواهد یافت که اثر بسیار پراهمیت انصاری به شکل متن انتقادی در دسترس محافل وسیع خاورشناسان باشد.

در پایان چند یادآوری دیگر نیز در کار است: چهارگونه اصلی منظومه عبرت-آموز و تعلیمی تصوف را معین کردیم، ولی این بدان معنی نیست که اشکال دیگری نمی‌تواند باشد. ادبیات زنده اگر اجباراً به نقشه و طرحی مرده تبدیل شود، خطرهای بسیاری دربر دارد و زورگویی و تحمیل عقیده نیز از آن برکنار نیست. نگارنده کوشیده است که در نمونه‌های مشخص، نشان دهد که چگونه سبک ادبی پدید می‌آید و عملاً بدان‌سان که خواست زندگی است رشد می‌کند. تقریباً هر شاهکار ادبیات فارسی، دارای تاریخ و سرنوشت و پژواک و ادامه‌بی است که زندگی ادبی ایران آن را ایجاب کرده است. نزدیکترین وظیفه ایران‌شناسان آن است که دقیقاً این رشته‌های نامرئی که ادبیات فارسی را در واحد جدایی‌ناپذیری به هم پیوند داده است، بیابند.

این کار تنها آغاز شده است، زیرا تا کنون تاریخ ادبیات فارسی تقریباً یکسره به شکل آمار و بدون در نظر گرفتن ارتباط تسواری (ژنتیکی) نگارش می‌یافت. از همه تاریخهای ادبیات فارسی تنها بررسی سلیس و روان ه.ا.ت.ه. ادبیات پادسی نوین می‌تواند دارای ارزشی علمی باشد،^{۵۹} زیرا تنها در این کتاب است که برای تقسیم تاریخ

→ هنگام نگارش در دسترس یوگنی برتلس نبوده است. بیتی که در زیراز باباکوهی می‌آید نشان می‌دهد که صوفیه در آغاز سده پنجم هجری از سیمای یوسف برداشتی نمادی داشته‌اند: زچاه تن چو بر آریم یوسف جان را / کمند گیسوی توهست عروۃ الوثقی ه.ت.

۵۸. نوعی از رمان استعاری را در آثار عطار نیز مشاهده می‌کنیم. این رمان عبارت است از خسرونامه که در نگارش کوتاه، خسرو و گل نامیده شده و در اثر زنده شدن حماسه رومانتیک نماد استعاری تصوف به وجود آمده است.

ادبیات نه اینکه طبق فهرست مؤلفان، بلکه طبق سبکهای ادبی کوشش شده است. کارها را باید ادامه داد. اما در این جا به اشکالی برمیخوریم که در این مبحث بسیار چشمگیر است. این مانع همانا عدم وجود متنهای انتقادی به اندازه کافی است که به هیچوجه از نقطه سکون حرکت نمی کند. شماره ستون انتقادی چاپی در مقایسه با ادبیات عظیم فارسی، بسیار ناچیز است. بزرگترین شاهکارها رامی توان تنها در گنجینه های بزرگی یافت که تنها تنی چند از پژوهشگران بر آن دسترسی دارند. این شاهکارها نباید دیگر به عنوان اشیاء کمیاب زینت بخش قفسه های گردآلود کتابخانه های انگشت شمار باشد. تنها در چنین صورتی است که حرکت به پیش ادامه خواهد یافت. وظیفه همه ایرانشناسان این است که این شروط را تا حد امکان مراعات کنند.^{۶۰}

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Book No. _____

Class No. _____

Copy _____

Vol. _____

Accession No. _____

--	--	--	--

حوریان بهشتی

مسأله پیدایش تصور درباره حوریان بهشتی... هنوز باز گشوده نشده است. از اطلاعاتی که درباره دین پیش از اسلام تازیان در دست داریم، آشکار است که اعراب بت پرست از مفهوم حوری خبری نداشته‌اند. از این رو، حوری باید یا مستقلاً ابداع شده و یا منشأ آن در دینی دیگر باشد. گمان نخست به هیچوجه واقعیت ندارد. بررسی دقیق جزئیاتی که در این اواخر به وسیله خاورشناسان اروپایی صورت گرفته است، به خوبی نشان می‌دهد که... روایت از نمایندگان سایر ادیان بوده و کوشش شده است که شکل آن برای هدف معین، یعنی دین یگانه اعراب، سازگار و موافق گردد. بدین سان، اگر بفرض، تصور حوریان بهشتی از دینی دیگر سرچشمه گرفته باشد، باید سیمای آنها را در یکی از ادیان مسیحی، یهودی، و زرتشتی جستجو کرد.

دین یهود را باید بی‌درنگ از این فهرست بیرون کشید، زیرا با آن که این دین در سده‌های میانه فلسفه‌ی ظاهر فریب عرفانی و الهی پدید آورد که در بسیاری از موارد با عرفان اسلامی در تماس بود، ولی نمی‌توان در زمان پیدایش اسلام در این فلسفه وجه تشابهی یافت که توضیحی برای تصورات مربوط به حوریان بهشتی باشد. آ. ونسینگ^۱ در حوریان، فرشتگان عیسویان را می‌بیند. مشکل بتوان با این نظریه موافقت کرد: در چنین صورتی، یگانه وجه شبه *Tertium Comparationis* این نکته خواهد بود که هم حوریان و هم فرشتگان مسیحیان از ساکنین بهشت‌اند. جنبه احساسی^۲ که در حوریان بسیار مشهود است، در مسیحیت عموماً مفهومی ندارد ولی معناست و ما می‌بایست چنین پنداریم که اخبار دریافت شده از مسیحیان درست نبوده و

۱. بنگرید: EI, II, Hur

۲. رنگ احساسی را نمی‌توان یکسره به فعالیت مفسرین متأخر منسوب داشت. عبارات قرآن چون: لهم فیها ازواج (برای آنها در آنجا زوجهای هستند) (سوره ۲، آیه ۲۵ - سوره ۴، آیه ۵۷) از همان آغاز می‌بایست تأثیری بر احساس داشته باشند.

یا مسیحیان آن را به درستی تفهیم نکرده‌اند. اما مشاهده می‌کنیم که سایر روایات مسیحی... بازتاب بسیار درستی از نظریات مسیحی و داستانهای تورات است که با استادی و مهارت برای مقصود از آن نتیجه‌گیری شده است.

پس، تنها دین زرتشت باقی می‌ماند. ای. گلدتسیهر در مقاله بسیار درخور نگرش خود، مناسبات اسلام و دین زرتشت و این امر را... نشان داده است.^۳ متأسفانه خاورشناسان این موضوع را که اهمیت بسیار بزرگی دارد پی‌گیری نکردند و در هر صورت نگارنده از پژوهشهای تازه‌تری در این رشته آگاهی ندارد.

آونسینگ^۴ در مقاله‌یی که پیشتر به آن اشاره شد، نظریه ج. سیل را در این مورد می‌آورد که پیدایش حوریان از دین زرتشت مایه گرفته است و ضمناً باور دارد که این نظریه بطور قطع به وسیله ر. دزی^۵ رد شده است و چنین می‌پندارد که از این رهگذر نادرستی کامل این نظریه به اثبات رسیده است. اما هنگام بررسی دقیق اثری که ونسینگ آن را اقتباس کرده است، روشن می‌گردد که این مسئله پیچیده، روش بسیار محتاطانه‌یی را نسبت به خود ایجاب می‌نماید. ج. سیل نظریه خود را بر مأخذ سد در بندهشن استوار می‌سازد که در آن، هنگام توصیف خوشیها و شاد کامیهای بهشت، از فرشتگان سیاه چشم (حوران بهشتی) یاد شده است. ر. دزی در پاسخ تذکر داده است که او سد در بندهشن را اثری متأخر می‌شمارد که بسیار ناشیانه و با بهره جستن از نوشته‌های دیگران و زیر تأثیر شدید اسلام نگارش یافته و اقتباسی از نظریات اسلامی است که با همه نظریات دین زرتشت از بیخ و بن مغایرت دارد.

دلیلی در دست نیست که بر درستی عقیده ر. دزی تردید کنیم و نظریه ج. سیل در برابر انتقاد تاب مقاومت ندارد. اما حق داریم بگوییم که هنگام بررسی تاریخ اصطلاح و مفهوم حور، نباید برای مباحثه ج. سیل و ر. دزی اهمیتی قائل شویم. ج. سیل نظریه خود را بر شالوده مطالبی استوار می‌سازد که بسنده نیست، و ر. دزی با کمک ترجمه اوستا که به دست کلیکر انجام گرفته و زمانی اهمیت زیادی داشت و اکنون دیگر گمان نمی‌رود که درخور نگرش باشد، نظریه او را رد می‌کند. هیچیک از دو مؤلف به یکسان صلاحیت حل این مسئله را نداشته‌اند و به هیچوجه ما را به حل مسئله

3. Goldziher, *Islamisme* p. 1 sq.

4. Sale, *Koran*, p. 72 5. Dozy, p. 154, note.

نزدیک نکرده‌اند و اگر آ. ونسینگ به آنها استناد نکرده بود، می‌توانستیم اساساً به این مباحثه توجه نکنیم.

مقاله او این نظر را در خواننده بر می‌انگیزد که گویا پیدایش تصورات مربوط به حوریان را نباید به هیچوجه به دین زرتشت کشانید. اما این نکته، به روشنی نمایان است و در این بررسی می‌کوشیم تا آنجا که امکان دارد آن را مشاهده کنیم. البته نباید انتظار داشت که در دین زرتشت تجسمی در باره حوریان بیابیم که در رنگ و آهنگ ویژه اسلام باشند. دین زرتشت تجرید را برتر می‌داند و در این دین مفاهیم تجریدی و صفات اهورایی به آسانی به شخصیت‌های معنوی بدل می‌گردند ولی تجسم تبدیل این پدیده‌ها به سیما و شکل، چنان نیست که با احساس، لمس و رؤیت شود. واژه حور را نیز نمی‌توان در زبانهای ایرانی جستجو کرد. به رغم کمی رواج این واژه در بین اعراب، پیدایش و منشا عربی آن مورد تردید نیست و حواشی مربوطه در تفاسیری که بر قرآن نگاشته شده‌اند، برای گفته‌گواهی می‌دهند. در نتیجه، باید تنها روشن سازیم که در الهیات زرتشتی سیمایی وجود دارد که به مفهوم مورد نظر ما نزدیک باشد، تا اینکه بتوان وجود تأثیر آن را نیز حدس زد.

... حوری پاداشی است که به مؤمن پس از مرگش داده می‌شود و روشن است که مؤمن این پاداش را پس از مرگ تنها در جنت دریافت می‌کند.^۶ این نکته دارای اهمیت خاصی است. در متون متأخر خاطرنشان می‌گردد تا زمانی که انسان در این دنیای زمینی است، بر حوریان دسترسی ندارد.^۷ اگر انسان آن حوری را که برای او گزیده شده در این دنیا ببیند، بدان معنی است که دوران زندگی او در جهان به پایان رسیده و بزودی به جهان مردگان خواهد پیوست. در نتیجه ما باید در دین زرتشت نیز تجسم سرنوشت انسان را پس از مرگ مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در اینجا می‌توان انتظار داشت که زودتر قرینه و همسان حوریان را بیابیم. با آن که اوستا کامل نیست و کمبودهای بسیار دارد، اما سنت پارسیان، برخی تصاویر بارز از زندگی پس از مرگ را برای ما نگاهداری کرده است. منظور نگارنده شرح هادخت نسک و ادقای ویراذنامک است.^۸ که در آنجا نخستین احساس روان پس از مرگ، تصویر می‌گردد. لحظه

۶. مقابله شود با غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۸۷.

۷. بنگرید: ضمیمه پایان این مبحث.

۸. Haug, West, P. 18, 17, 15-28؛ هادخت نسک، ۲، ۱۸-۳۲.

بحرانی برای روان در سومین شب پس از مرگ و پیش از سپیده دم فرا می رسد. از سوی نیمروز، نسیم مشکبویی بر می خیزد و در این نسیم در برابر او دایه نیای وی — کارهای نیک او و می توان گفت عالیتترین من معنوی وی — که در متن برای تشریح جزئیات آن کوشش شده است، پدیدار می گردد و کانیوکهرپه — در سیمای دختری پانزده ساله^{۱۰} زیبایی وصف ناپذیر نمودار می شود. روان از دوشیزه می پرسد که او کی و از آن کیست، زیرا این روان در زندگی خود در جهان، زیباتر از او کسی را ندیده است. دختر پاسخ می دهد که او دایه نیای مرد با ایمان است که در پرتو پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک او به چنین زیبایی و جمال رسیده است. گناهکار نیز همین سرنوشت را دارد منتهی دایه نیای او البته در سیمای دختری بد چهر و عبوس و بد رایحه است. بدین سان دایه نیا نخستین موجود روحی است که روان انسان پس از مرگ با آن روبرو می گردد.

از اینجا می توان چنین نتیجه گرفت:

نخست این که: چون سیمای دوشیزه سازگار و موافق با زندگی زمینی انسان است، خود بخود چنین گمانی پیش می آید که این دوشیزه پاداش و یا کیفر زندگی زمینی اوست. چنین تفهیمی با روح دین رسمی مغان زرتشتی مغایر است، اما با وجود این، در اعتقادات مردم که بدون شک تا اندازه ای از تفاسیر رسمی انحراف داشته است، می توانسته وجود داشته باشد.

دوم این که: دایه نیا بخشی از موجودیت پیچیده روحی انسان است که پس از مرگ با اروان یعنی روان [روح] پیوند می خورد. آیا نمی توان چنین پنداشت که این پیوستن در برخی رسائل زرتشتی به شکل گونه ای ازدواج معنوی تصویر شده باشد؟ البته در متنی که تا زمان ما رسیده است اشاره ای نیز به چنین تفسیری نیست. اما می دانیم که تنها بخش کوچکی از الهیات پردامنه و بسیار رشد یافته ای که نظریات بسیاری از فرقه های زرتشتی در آن تشریح شده بوده، تا روزگار ما رسیده است.^{۱۱}

اگر ممکن می شد که این فرضیات اثبات گردد، آنگاه لازم می آمد که نمونه های حوریان را نیز در همین جا جستجو کرد. دوشیزگان زیبای ساکن دنیای ارواح، پاداش

۹. خوش دین، کنش خوش = دین نیک و کار نیک.

۱۰. به سن و سال دوشیزه باید توجه داشت، که آن را در شرح و توضیف حوریان نیز می یابیم.

۱۱. تذکر این نکته لازم است که در ایران دوران اسلام واژه های «عشق» و «ازدواج» عادی ترین استفاده ها برای معنویات ناب بوده است.

در ازای اعمال حسنه و عروسان روحی — از ویژگیهای حوریانی است که در هر تفسیری ذکر آنها آمده است.

ممکن است گفته شود این ترتیب بر زمینه‌یی است که نمی‌توان آن را بر اساس متون موجود اثبات کرد. اما سیمای الاهی‌یی که شرح آن نگارش یافته است در دین زرتشت و تعلیماتی که از آن ناشی گردیده به خوبی معلوم و نمایان است. ما در بخشهای باستانی‌تر اوستا گرایش بسیاری به تجسم پدیده‌ها می‌یابیم. حتی پدیده‌یی اهورایی همچون اردویسورا آناهیتا^{۱۲} در سیمایی که تقریباً جزئیاتش همسان با شرح دایه‌نیا در هادخت نسک و ادقای ویراذ است در برابر زرتشت پیامبر پدیدار می‌شود. در تعلیمات مانی نیز که متأسفانه تا کنون اطلاعات ما درباره آن کافی نیست همانند آن را می‌بینیم. البته بدرستی نمی‌دانیم که چه نقشی رابه کانیک روشن — $\pi\alpha\rho\theta\epsilon\upsilon\sigma\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \varphi\omega\tau\acute{o}\varsigma$ (الاهه روشنایی) می‌بخشیدند، اما اهمیت آن را در تعلیمات مانی گرایانه نمی‌توان انکار کرد. دومین قطعه در تعلیمات مانی *Manichaische Studien* ک. زالمان^{۱۳} نشان می‌دهد که در این تعلیمات ارواح پست نیز به شکل دختر تجسم می‌شده‌اند:

Yeg paydag but wakhs-i Khwarasan_wimond pat des_i kanizak u-s
Pursit o man

در این هنگام روح [پاسدار] مرزهای سرزمین خاور [خراسان در زبان پهلوی = خورآیان در پارسی دری، جایی که از آنجا خورشید سر می‌زند، سرزمین خاور — م]، در سیمای دوشیزه‌یی پدیدار شد و از من پرسید...

همچنین رواست بپنداریم که در تعلیمات مانی الاهه دوشنایی از تجسم احساسی برکنار نبوده است و افسانه معروف آدخونتا بخوبی نشان می‌دهد که این الاهه با این سیمای احساسی مربوط می‌شده است و احتمال دارد که مانی این مطلب را از تصورات زرتشتی که در بین مردم گسترش داشته است، گرفته باشد.

من به خوبی درک می‌کنم که این طرز تفکر به هیچ روی بطور قطع این

12. Aban - Yast, XXX

13. Salemann, Bd I, S. 3

نظریه را اثبات نمی کند که حوریان در زیر تأثیر دین زرتشت پدیدار شده باشند. هدف نگارنده نیز این امر نبوده است.

نگارنده تنها می خواهد ثابت کند که احتمال چنین اقتباس نه تنها حذف نمی شود، بلکه برعکس، در همینجاست که ما می توانیم زودتر از هرجای دیگر همانند حوریان... را بیابیم. شاید پژوهشهای بعد در سمت و جهتی که در بالا تعیین گردیده است بتواند به پیامدهای مهمتری برسد. در هر صورت، این راه بی تردید غیر قابل قبول نبوده و هدفی که به آن می انجامد ارزش آن را دارد که در آن راه کوشیده شود.

*

دنبال کردن جریان بسط مفهوم حوری... بسیار شایان توجه است. بر فرض که حوریان... همان موجودات روحی زرتشتی هستند که تغییر شکل داده و به سیمای دوشیزگان جلوه می کنند. در چنین صورتی باید پذیرفت که نظریات زرتشتی در سطح دید بادیه نشینان که فاقد هرگونه متافیزیک است، قرار داده شده. کهنترین تفاسیر، چیز دیگری بر آن نمی افزاید. طبری در تفسیر بزرگ خود،^{۱۴} همانند پیشینیانش نوشته های قرآن را با دقتی بسیار مراعات می کند. او تنها به احادیث بسیار زیادی استناد می جوید که رنگ احساسی دارد و مفهوم اولیه را که در قرآن آمده است بسط می دهد. سایر تفاسیر سنت و تصورات توده مردم نیز بر همین روال است. فقط تفصیلات احساسی افزایش می یابد که سرانجام به تصویری زننده تبدیل می شود. در این تفاسیر و تصورات زوجهای بهشتی به کنیزکانی مبدل می شوند که پیوسته در شباب و جوانی هستند و ضمناً برای آنکه زوج بتواند التذاذ بیشتر احساسی داشته باشد همواره دوشیزگی خود را حفظ می کنند.^{۱۵} البته با رشد فلسفه اسلام چنین تعبیری نمی توانست به همان شکل باقی بماند. چنین رنگ احساسی سیمای حور، نمی توانست برای صوفیه که احساسات جنسی برایشان بیگانه بود و ریاضت کشان پا بر جایی بودند، ایجاد اشمئزاز نکند. احساسات صوفیه سربه سر به سوی سمتی ست دیگر. هدف والای تصوف عشق ابدی به پروردگار و البته پیوستن به او و Visiobeatifica (مشاهده فرح زا) است.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 142

15. Wolff, S. 199 sq.; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*, S. 378

به آسانی ممکن بود راهی را که صوفی در مورد حوری می‌پیماید مشاهده کرد. اصول اصلی این راه عبارت بود از کنار گذاشتن هر پدیده احساسی از طریق تجدید تفهیم و پدید آوردن استعارات و کنایات. حتی رسوم حلاج نیز سرانجام برای صوفیه تنها به استعارات احساس روحی بدل شد. این اصول کلی می‌بایست در سیمای حور نیز تأثیر داشته باشد. متأسفانه تا امروز تعیین این امر که کدام یک از تفاسیر قرآن را باید کهنترین تفسیر عرفانی تلقی کرد و آیا تا زمان ماتفسیری به جای مانده که مربوط به دیرینه‌ترین دوران تصوف باشد، با دشواری روبرو است. نگارنده این هدف را در برابر خود نمی‌گذارد که در اینجا برای روشن ساختن کامل این نکته کوشش کند، بلکه می‌خواهد نقشه اصلی پژوهشهای آینده را طرح کند. برای این منظور، تنها برخی از نظریات برجسته‌ترین نمایندگان صوفیه سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) که دوران شکوفایی تصوف بوده و نظریات آنها نمونه‌های جالبی هستند، برگزیده شده است.

در تفسیر بزرگ ابن‌العربی بر قرآن^{۱۶} نفسی شدن تصورات احساسی را در مورد حور مشاهده می‌کنیم. در تفسیر نخستین اشاره قرآن به حور (سوره ع آیه ۵۴) گرایشی به مادی گرداندن سیمای حور می‌بینیم:

والا زواج لنفوسهم الحودالعين المطهرة عن الطمث و الفواحش و لقلوبهم النفوس
القدسية المطهرة عن دنس الطبائع و كذا العناصر ولاجنة لادواحهم لا حتجابهم عن
المشاهدة^{۱۷}

ترجمه: زوج نفسهای آنها حوریانی هستند شهلا [درشت چشم]، پاک از نظم ماهانه و پاک از بدی اخلاق و برای قلوب نفسها مقدس و از ناپاکی طبیعت و عناصری که روح را مکدر می‌سازد مبرا، اما برای روح آنان جنتی وجود ندارد زیرا آنها را نیازی به دیدن [پروردگار] نیست.

در اینجا گرایشی به سوی شکستن سنتهای کهن مشاهده می‌کنیم. اما تأیید اکید بر این که حوریان زوجهای نفس هستند و نیز قراردادن نفس و قلب در برابر یکدیگر،^{۱۸} تا اندازه‌ی اشاره‌ی است به میر بعدی اندیشه.

۱۶. ابن‌العربی، تفسیر. ۱۷. پیشین، ج. ۱، ص ۱۲.

۱۸. Hartmann, Al - Kuschairis Darstellung, Sjysq. نیز بنگرید به مطالب بعدی این نوشته.

در تفسیر سورة بعدی قرآن (سورة ۵۲، آیه ۲)، ابراز روشنتر نظریه ابن العربی را می بینیم: در آنجا گفته می شود: والازواج اصناف روحانیات عالم القدس^{۱۹} (و این همسران، گوناگونی روحیات دنیای مقدس اند). در نتیجه در اینجا هر پدیده جنسی و شهوانی در حوریان اکیداً نفی می شود: آنها تنها موجوداتی روحی هستند که پیوندی عرفانی را با روح انسانی جشن می گیرند. پس از آن، این نقطه نظر یکسره مراعات می گردد و همه کیفیاتی که قرآن به حوریان منسوب داشته است در همین زمینه تعبیر می شود. چنانچه برای توضیح جمله قرآنی (سورة ۵۵، آیه ۶) قاصرات الطرف (نگاههای کوتاه)، گفته می شود:

مما يتصلون بها من النفوس الملكوتيه التي في مراتبها وما تحتها سماوية كانت او ارضية مزاكاة صافية مطهرة لا يجاوز نظرها مراتبهم ولا تطلب كمالاتهم^{۲۰}

ترجمه: نفسهای ملکوتی که آنها [مؤمنین متوفی] به آنان می پیوندند و برابر آنها^{۲۱} و یا پایینتر از آنها هستند، گذشته از این که پیدایش آنها آسمانی و یا زمینی باشد پاک و صاف و مطهر هستند؛ نگاه آنان [این نفسها] از مرتبه آنها بالاتر نیست و آنها در طلب کمالی بالاتر از کمال ایشان نیستند.

ابن العربی مقایسه حور را با سنگهای گرانبها که در قرآن آمده اند کاملاً همچون مفهومی استعاری ارزیابی می کند. چنانچه مقایسه با یاقوت^{۲۲} به عقیده او چنین مفهومی دارد:

شبهت اللواتی فی جنة النفس من الحور بالياقوت لكون الياقوت مع حسنه وصفائه و رونقه و بهائه ذا لون احمر مناسب لون النفس^{۲۳}

ترجمه: نفسهایی که در بهشت هستند، خود را با یاقوت می سنجند، زیرا، آن بجز زیبایی، پاکی و درخشندگی، سرخ فام است و مناسب رنگ نفس.

برای سنجیدن با مرجان [مروارید] در همانجا چنین توضیحی آمده است:

۱۹. ابن العربی، تفسیر، ج ۱، ص ۵۱. ۲۰. پیشین، ج ۲، ص ۱۴۴.
 ۲۱. به جای مراتبها باید مراتبهم خوانده شود: مقابله شود با مراتبهم که دوباره آمده است.
 ۲۲. قرآن (سورة ۵۵، آیه ۵۸). ۲۳. ابن العربی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۴.

و (شبهت) اللواتی فی جنة القلب بالمرجان لغاية بياضه ونوديته^{۲۴}

ترجمه: و دل [حوری] در بهشت از سفیدی و روشنی همسان مروارید است.

عبارات خیرات حسان (نیکان زیباروی) و خود مقصودات فی الخیام (حوریان پنهان در چادرها) (سوره ۵۵ آیه های ۷۰ و ۷۲) چنین تفسیر شده است:

أی انوار محضه و سبحات صرفه لا شائبة للشروا لا مکان فیها حسان من تجلیات الجمال والجلال و محاسن الصفات. خود مقصودات فی الخیام ای مخدرات فی حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة والاحدیة لا تبرزمنها بالا نکشاف لمن دونها و ليس و داءها حد و مرتبة ترتقى اليها و تنظر الى ما فوقها فهي مقصودة فیها^{۲۵}

ترجمه: روشنایی پاک و بزرگی کامل بدون بدی و امکان گرایش به بدی^{۲۶} که نکوییها در آن است یعنی تجلی زیبایی و بزرگی و کرامات [الهی]. حوران پنهان در چادرها یعنی در مرتبه اسماء [الهی] و یا درست تر در وحدت واحدیت که از آنجا بیرون نمی آیند و پوشش خود را برابر آنهایی که پایین ترند می گشایند و در آن سوی این [مرتبه] مرز و مرتبه ای نیست که آنها بتوانند بالا روند و به آن نگاه کنند، از این رو آنها در آنجا پنهان هستند.^{۲۷}

و سرانجام بخشی دیگر از تفسیر ابن العربی را بر آیات قرآن (سوره ۵۶، آیه ۲۲) می آوریم که تفسیر عبارت و خود عین (حوران شهلا) بطور دقیق و بدون تردید در روح معنوی است:

و خود عین من تجلیات الصفات و مجردات الجبروت و مافی مراتبهم من الارواح المجردة^{۲۸}

ترجمه: و حوران شهلا یعنی تجلی صفات و موجودات روحی از دنیای جبروت و ارواح پاک که از مرتبه آنهاست.

۲۴. پیشین. ۲۵. پیشین، ص ۱۴۵.

۲۶. امکان یعنی آنچه محتمل است اما وجود آن حتمی نیست.

۲۷. مقابله شود با: Nicholson, *Studies*, p. 91, note 1.

۲۸. ابن العربی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۴۶.

بدین سان در اینجا قید سنت یکسره به دور انداخته شده است. زوجهای جنسی... سرانجام به پدیده‌ی الهی بدل گشته‌اند. ابن العربی نیز همانند سایر عرفا درجات متعددی برای پاکیزگی روح قائل است و هریک از این مراتب برای خود دارای بهشتی است و در هر بهشت حوریان در خور آن مرتبه از صفات الهی و ۱۱ ماهیت الهی هستند که مطابق با آن مرتبه است. ماهیت روح پاک شده انسان، از بهشت روح و بهشت دل پرواز می‌کند و به مرتبه‌ی می‌رسد که در آنجا اسماء الهی ناپدید می‌گردند و حوریان تنها بازتابی از احدیت خدا هستند. این نوشته را می‌توان با نظریات همانندی که در سایر آثار ابن العربی هستند تکمیل کرد و افزودگیهایی به آن بخشید ولی هدف نگارنده این نیست که تصویر بزرگتری از نظریات ابن العربی ترسیم کند. این نکته ما را در ژرفنای موضوع دیگری خواهد برد که فعلا از آن دوری می‌گزینیم، زیرا بایستی برای داشتن تجسمی روشن از نظریات سایر صوفیه، نظریات عده دیگری را نیز بررسی کنیم. شاید در نقل قولهای پیشین، نکات مبهم بسیاری باشد. اما هنوز از نتیجه گیری درباره نظریه اصلی ابن العربی دور هستیم و پیش از این که حق ارزیابی نظریات این فیلسوف را که مورد توجه ماست، داشته باشیم باید کار زیادی در بررسی و پژوهش اثر بزرگ او فتوحات و فصوص انجام دهیم. در بررسی مسأله‌ی که هدف اصلی این نوشته است، اقتباسهای موجود به اندازه کافی گویاست و نگارنده بر آن است که به همینها بسنده کند.

می‌پردازیم به شخصیت ویژه شیخ نامی نجم الدین کبری (۵۴۰-۶۲۳ هجری/۱۱۴۵-۱۲۲۶ میلادی).^{۲۹} تفسیر بزرگ نجم الدین کبری بر قرآن، برای حل مسأله مورد نظرها دارای اهمیت فراوانی است. بخشی از تفسیری که او به عربی نگاشته و حاجی خلیفه از آن به عنوان عین الحیوة یاد کرده است،^{۳۰} به وسیله نگارنده در شعبه نسخ خطی کتابخانه همگانی پتربورگ یافت شده است.^{۳۱} در ورق ۱ الف یادداشتی از یکی از شاگردان شیخ هست که در آن خبر داده می‌شود این تفسیر را شیخ بزرگ خوارزم تا سودة النجم آورده است اما مرگ به شیخ امان

۲۹. در مورد زندگینامه شیخ رجوع شود به مقاله نگارنده که در سال ۱۹۲۴ میلادی زیر عنوان رباعیهای شیخ نجم الدین در گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی چاپ شده است.

۳۰. حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۳۸۵.

۳۱. نسخه‌های خطی عربی، کتابخانه همگانی، سری نوین، ش ۱۷.

نداد که اثر خود را به پایان برساند. این شاگرد که نام او معلوم نیست، می نویسد که وی با الهام الهی کار شیخ را ادامه داده و به پایان برده است. این اثر برای پژوهش در تصوف دارای اهمیتی وافراست، زیرا در آن غیر از تفاسیری بزرگ که تنها درباره مفاهیم عرفانی است، درباره مسائل مشکل نیز توضیحاتی داده شده که گاهی اوقات به مقالات مستقلی درباره مهمترین مسائل تصوف تبدیل شده اند. متأسفانه این نسخه خطی ناقص تفسیر، تنها تا سورة المهر است و فاقد تفسیر آن مطالب اصلی است که در آن درباره حور سخن رفته است (سورة ۵۵، آیه های ۵۶ - ۷۲، سورة ۵۶ آیه ۲۱). اما از آنچه که باقی مانده نیز می توانیم تجسم روشنی از نظریات این شیخ درباره حور داشته باشیم.

در نخستین بخش که در آن درباره حور سخن می رود (سورة ۲، آیه ۲۵) واژه ازواج را می بینیم که در تفسیر درباره آن توضیح داده می شود: ازواج من ابکاد الغیب الخ^{۳۲} واژه غیب باید در اینجا همچون مفهوم عالم الغیب (جهان ارواح) تلقی شود و در نتیجه این زنان دوشیزگانی روحی و دوشیزگانی از جهان ادواح هستند که تفاوت محسوسی با مفهوم سنتی دارند. تفسیر دومین مورد مشاهده این واژه (سورة ۳، آیه ۱۵) دارای اهمیت بیشتری است. در تفسیر استعاری شرح بهشت چنین می خوانیم:

ولهم ازواج من نظرات الحق المطهرة من الحدوث كما قال تعالى «وسقاهم ربهم

شرا باطهوا»^{۳۳} فمن ملک الازواج المطهرة تتولد الاخلاق المطهرة^{۳۴}

ترجمه: و به آنها همسرانی می رسد که با نظر حق از هر چیز گذرا پاک

شده اند و چنان که خدای تعالی فرمود است پروردگار نوشابه گواهای آنها را

به آنان می دهد و برای کسانی که دارای همسرانی پاک هستند اخلاق

پاک زاییده می شود.

و سرانجام تفسیر (سورة ۵۵ آیه ۷۲):

لهم فيها ازواج من تجلی صفات الجمال والجلال مطهرة من الوهم والخیال^{۳۵}

۳۳. سورة ۷۶، آیه ۲۱.

۳۲. ورق ۸۳ الف.

۳۵. رجوع شود به عین الحیوة، ورق ۱۱۴ ب.

۳۴. ورق ۸۳ الف.

ترجمه: آنها در آنجا همسرانی به دست می آورند که تجلی صفات زیبایی و بزرگی و پاک ازوهم و خیال اند.^{۳۶}

بدین سان، نظریات نجم الدین کبری، بطور کلی، با نظریات ابن العربی سازگار است: حوریان فاقد جسم و حس اند، و برعکس، تجلی صفات الهی هستند و یگانه امکان روح انسان مشارکت در مشاهده فرح زا (Visio beatifica) است. فعلاً نمی توان گفت که سرچشمه این تفهیم، عقاید ابن العربی است، یا عقایدی دیگر. چنین توضیحی را در رساله نصیرالدین طوسی عارف و اخترشناس مشهور یعنی مبداء و معاد می بینیم. در فصل نوزده این اثر که درباره مسأله مورد نظر ماست چنین می خوانیم:^{۳۷}

فصل نوزدهم اشارت بحور عین. چون دیده بصیرت مرد (ورق. ۱۹ ب) مؤمن (در چاپ سنگی - موقن) بکحل توفیق گشاده شود و ابراهیم وار بر مطالعه ملکوت هر دو کون قادر شود (در چاپ سنگی افزوده شده است - آیه) «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین»^{۳۸} واردان^{۳۹} حضرت عزت را که از پرده غیب ظهور میکنند و در یک یک ذره از ذرات کائنات خویش را (خویشتن را، چاپ سنگی) بواسطه نور تجلی جلوه می دهند مشاهده کند. و لامحاله چنانکه گفته اند (آمد، چاپ سنگی) هریکی در (به، چاپ سنگی) نیکوترین صورتی از صور مخلوقات متمثل شود مانند آنچه در قصه مریم آمده است که «فتمثل لها بشرا سوياً»^{۴۰} و چون تمتع از آن مشاهده جز فیضان ابدی (اثری، چاپ سنگی) از عالم وحدت که

۳۶. Ethé, *GIPh*, S. 344 - 348; Ethé, *Catalogue of the india Office* No 1807. که در آنجا این اثر آغاز و انجام نامیده شده است.

۳۷. چون نسخه خطی این اثر در مجموعه های نسخ خطی بسیار کمیاب است، متن آن را از روی نسخه بسیار عالی و کهن موزه آسیایی <C 1102> Nov. 27، ورق ۱۹۵ الف می دهیم. این متن در سال ۱۳۱۴ هجری نیز پس از متن مرصاد العباد نجم الدین رازی (در اینجا با علامت چاپ سنگی) چاپ شده است.

۳۸. سوره ۶، آیه ۷۵. ۳۹. Sic! خوانده شود: وارات.

۴۰. سوره ۱۹، آیه ۱۷.

مفیض (مقتضی، چاپ سنگی) ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر بر وجهی که مقتضی باتحاد بود صورت نبندد پس باهریکی (ورق ۱۹۱ الف) ازان صور که بمنزلت یکی از حوران بهشت باشد این ازدواج حاصل گردد (در چاپ سنگی اضافه شده است - آیه) «و زوجناهم بحور عین».^{۴۱} و با سبب که چهره این پردکیان از دیده اغیار و اهل تضاد مصون است «مقصورات فی الخیام»^{۴۲} باشند. و بحکم آن که نامحرمان عالم تکثر را چه آن قوم که بظاهر عالم ملک باز مانده باشند (اند، چاپ سنگی) و چه آن قوم که بیاطن ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا (نا، چاپ سنگی) ممکن است «لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان»^{۴۳} باشند. و بسبب آن که معاودت آن (این، چاپ سنگی) حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی (اول، چاپ سنگی) مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب مغافصه باز یافته (رفته، نسخه خطی) شود بکارت و غرابت آن لذت هر نوبت متجدد می شود.

بدین سان، حوریان شکلهای تجلی نیروهای روحی هستند که روح انسان پس از پختگی معنوی با آن وارد گونه‌یی پیوند ازدواج عرفانی می شود. این نکته درخور نگرش است که نصیرالدین طوسی با فراتر نهادن گام، توضیحات احساسی مفسرین را درباره دوشیزه بودن همیشگی حوریان مورد تعبیری عرفانی قرار می دهد. در ادبیات پردامنه‌یی که پیرامون یک رباعی شیخ مشهور ابوسعید ابوالخیر پدید آمده است، همین اصول را می بینیم^{۴۴} (بنگرید پیشین، پیدایش ادبیات تصوف، حواشی ۵۰۲۴ ت.) اما در اینجا به توضیح آن نمی پردازیم و همچون مثال ویژه آن روزگار، تنها

۴۱. سوره ۵۲، آیه ۲۰. ۴۲. سوره ۵۵، آیه ۷۲.

۴۳. سوره ۵۵، آیه ۵۶.

۴۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: ژوکوفسکی، در باده تاریخ پیر ابوسعید، ص ۱۴۵. در اینجا می خواهم تنها یادآور شوم که انیس العاشقین اثر قاسم الانوار شاعر و صوفی مقدس (نسخه خطی موزه آسیایی، ش ۲۲۰ <A 51> ورق ۲۱۲ الف) که ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است، مهمترین تفسیر این رباعی نیست.

شعری از اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸ هجری / ۱۲۹۸ میلادی)^{۴۵}، از مصباح الادواح می‌آوریم که در آنجا دربارهٔ تصورات قرآنی دربارهٔ بهشت چنین آمده است:

جنت چه بود جهان ایمان	سزده چبوذ شمامهٔ جان
فردوس حضور حضرت اوست	دیدار شهود وحدت اوست
طوبی چبوذ شمامهٔ ذوق	طوبی لک اکر کنی ازو ذوق
روضه خرد رضا است رضوان	مالک امل و هواست نیران
تسلیم و رضا یقین یقین است	کوثر دل و سلسبیل دینست
اشجار بوذ عقول اخیار	انهار بوذ روان ابرار
اخلاق نبی قصور می‌دان	حالات حمیده حور می‌دان
ولدان نفحات خاطر بکر	غلمان نفحات عاطر فکر
فرشت کفایت و عبارت	استبرق و سندس استعارت
حیلت هنرست و حله تقوی	ساقی مولی شراب معنی ^{۴۶}

در اینجا ما نه تنها تفهیم استعاری صفات حوریان، بلکه تمامی سعادت‌های بهشتی را مشاهده می‌کنیم. حوریان همان حالات شهود نامیده می‌شوند، یعنی بی-علاقگی و دوری از دنیا که در آن حالت، روح انسان به من عمومی عالم می‌پیوندد. این عبارت چندان روشن نیست و می‌توان آن را مورد تفسیرهای گوناگون قرار داد ولی در هر صورت تفسیر احساسی در اینجا به هیچوجه وجود ندارد.

در پایان باید به یک پدیده درخورنگرش پسین، یعنی آثار عقیف‌الدین الیافعی (۶۹۸ - ۷۶۹ هجری / ۱۲۹۸ - ۱۳۶۷ میلادی)^{۴۷} اشاره کنیم. اثر

۴۵. بنگرید: Ethé, *GIPH*, S. 229. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: حاجی خلیفه، ج ۵، ص ۵۷۷؛ ج ۶، ص ۳۲۱، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <C 605> No 603 bc، ورق ۱۰۵ ب؛ (یاخ العادفین، ص ۳۷؛ Wüstenfeld, *Die Denkmäler*, Bd II S. 164. نگارنده مطالب بسیاری در بارهٔ زندگی این شاعر بسیار مورد توجه گردآوری کرده است که بزودی چاپ خواهد شد.

۴۶. نقل از نسخهٔ بسیار پرارزش موزهٔ آسیایی (<C 1102> Nov. 27 ورق ۸ الف) که تا آنجایی که نگارنده آگاهی دارد، یگانه نسخه معلوم این اثر در اروپاست. تاریخ نگارش اثر ۴ ربیع الاول ۷۰۸ هجری (۲۲ سپتامبر ۱۳۰۸ میلادی) است و متن آن بادشواریهایی که برای خواندن دارد، بسیار درست است.

۴۷. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd II, S. 176.

مشهور او دوض‌الریاحین مجموعه‌یسی است شامل پانصد حکایت سرگرم کننده از زندگی صوفیان مشهور، و گنجینه اطلاعاتی بسیار چشم‌گیر. این اثر تا کنون به بررسی همه‌جانبه در نیامده، و منابع آن را بجز منابع بسیار اندک (مثلاً «سأله قشیری») بزحمت می‌توان معین کرد. اما نمی‌توان تردید داشت که روایات مردم، سرچشمه بخشی از این حکایات بوده‌اند. رنگ ویژه و ترکیبات عناصر گوناگون در سبکی ابتدایی این نظریه را تأیید می‌کند. سه حکایت (شماره‌های ۸، ۹، ۱۱) را که درباره حوریان است بطور کامل همچون ضمیمه این مبحث، می‌آوریم.

سومین حکایت بسیار ساده و از این رو بیشتر مفهوم است. دوشیزه‌یی که عابد جوان در آرزوی اوست و بخاطر وی شربت مرگ می‌نوشد، حوری است. وصف این دوشیزه با همه جزئیاتش، مطابق با وصف سنتی حوریان بهشتی است: تمام حکایت در همین زمینه و عبارت است از یک داستان معمولی اخلاقی اسلامی که هیچ وجه اشتراکی با عرفان ندارد.

حکایت دوم (در مجموعه شماره ۹) روایت ساده‌تر داستان سوم است. در اینجا نیز دوشیزه پدیدار می‌گردد و به عابد وعده سعادت‌های بهشتی می‌دهد. یگانه وجه تمایز حکایت دوم از سوم آن است که در اینجا نمی‌توان بدون چون و چرا دوشیزه را با حوری یکی دانست، زیرا در خود حکایت دلایل معینی برای این کار نیست. باید خاطر نشان کرد که شبح، هنگام عبادت نمودار می‌شود؛ توجه به عبارت اطیب دبعاً (رایحه خوش) که ما دوباره به آن اشاره خواهیم کرد نیز دارای اهمیت است. البته مهم‌تر از همه همان حکایت نخست (شماره ۸) است. در این حکایت ما ویژگی و خطوطی می‌بینیم که نمی‌توان آن را شالوده سنت توضیح داد. درست است که در اینجا نیز آهنگ حور به گوش می‌رسد ولی احساس در مقام نخست نیست. دوشیزگانی که در اینجا رخ می‌نمایند، موجوداتی از نطفه و خون نیستند و این تجلی شبهایی است که مؤمن در عبادت به سر می‌برد. اگر توجه داشته باشیم که در شب زنده‌داری توأم با دعا و استغفار باید کار نیکی مشاهده کنیم، در این صورت می‌توانیم این دوشیزگان را تجلی آن کار نیک بنامیم. از این رهگذر ما دوباره به زرتشتی‌ترین حوزه‌ها وارد می‌شویم. شرح و توضیحات مربوطه، تقریباً واژه به واژه مطابق با شرح منابع زرتشتی است که در بالا به آن اشاره گردید. در آنجا بر اطیب دبعاً (رایحه خوش) تأکید بیشتری می‌شود. اشاره‌یی به سن و سال نیست. اما چون در اینجا با حوری سر و کار

داریم، می‌توانیم با اطمینان خاطر، سن مرسوم پانزده را برای تکامل تشابه بیفزاییم. این بحث ما را به استنتاجی کاملاً موثق نرسانید، اما با این همه، بر اساس آن می‌توانیم نتیجه‌گیریهای جداگانه‌یی بکنیم که ما را به حل مسائل دشواری که طرح کرده‌ایم نزدیک خواهد کرد. دیدیم که در هر دو مورد، تصوراتی دربارهٔ دوشیزگان بهشتی هست. اثبات خویشاوندی میان حور و کانیک در صدر اسلام بسیار دشوار است اما تشابه ویژگی آنها در تکامل بعدی بیشتر می‌شود و سرانجام همانندی بی‌نظیری بایکدیگر می‌یابند. این همانندی و تقارن را می‌توان بر دوگونه توجیه کرد: یا حوریان... از دین زرتشت اقتباس شده‌اند و یا تصوف متأخر در زیر تأثیر شدید دین زرتشت قرار گرفته است. هنوز امکان نداریم اثبات کنیم کدام یک از این دو فرضیه درست است، اما برای پژوهش و بررسی در هر صورت این مسأله دارای اهمیت بسیاری است.

اگر نظریهٔ نخست تأیید شود، آنگاه خط سیر تکامل غیر عادی و ویژهٔ مفهوم حودی را به شکل مارپیچ و از پایین به بالا معین خواهیم کرد که در آن می‌توان ماندی کامل سیراندیشه‌ها را در زمینهٔ اسلامی مشاهده کرد. در آغاز، تصورات روحی از فرهنگهای اطراف رخنه می‌کند، دنیایی و فاقد محتوای روحی می‌گردد و در دوران متأخر، بویژه در عرفان این تصورات تغییر یافته و با یاری استعاره، از نو در مرتبهٔ احساس و مرتبهٔ روحيات قرار می‌گیرد و بدین‌سان، مفهوم آغازین خود را به شکلی روشنتر و دقیقتر باز می‌یابد.

در صورت رد این فرضیه به نتیجه‌یی می‌رسیم که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بزرگی است. مدتهاست که برای یافتن تأثیری از خارج در تصوف کوشش، و دربارهٔ تأثیر عناصر گوناگون در پیدایش آن توضیح داده می‌شود. ضمناً، بجز مواردی اندک، همواره بدون توجه به دین زرتشت از کنار آن گذشته‌اند. این مسأله باعث تعجب است، زیرا بازتاب نمایان تعلیمات کهن زرتشت را که در عقاید مردم پنهان شده است به آسانی می‌توان در تصوف باز یافت.

بدین‌سان راه پژوهشهای بعدی در این رشته باز است و دربارهٔ نفی خویشاوندی بین حور و کانیک، فعلاً جای سخنی هم نیست.

اگر به‌پندار نگارنده، اثبات این نکته به‌طرزی قانع‌کننده میسر گردیده باشد،

آنگاه می‌توان چنین پنداشت که وی در این نوشته به هدف خود رسیده است.

افزوده‌ها

هنگامی که این نوشته به چاپ سپرده شده بود، پروفیسور فیشر توجه مرا به دو اثری که پیشتر چاپ شده و در آنها نیز مسأله سرچشمه پندارهای مربوط به حور در دین زرتشت مورد بحث قرار گرفته بود، معطوف داشت. این دو نوشته در کتاب او زیر عنوان: *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei* (Leipzig, 1922) در صفحه ۴ و حواشی ۲۱ آمده است و همانا:

E. Sell *The faith of islam*, London, 1907

و
W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'ân*, London, 1905
هستند که متأسفانه هیچیک از این دو اثر در دسترس نگارنده نبوده است.

در مورد حکایت یازدهم که از الیافعی نقل می‌گردد، مقابله شود با:

M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en La Divina Comedia*, (Madrid, 1919)p. 174

که در آنجا همین حکایت به شکلی کوتاه از کتاب العلوم الفاخره فی النظر فی اموال الآخرة ابن مکلف اقتباس شده است. ای گروویتس در اثر خود:

Das koranische paradies («scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, Orientalia et Judaica», Vol. I, Hierosolymis, 1923)

نظری برعکس عقیده نگارنده دارد. ای. گروویتس تلاش برای اثبات سرچشمه زرتشتی حور را رد کرده و باور دارد که حوریان از شاعران پیش از اسلام و از توصیف ضیافت‌های بزرگ در انبارهای شراب به وسیله آنها اقتباس شده است. من امکان ندارم در اینجا با تفصیل درباره این عقیده ابراز نظر کنم ولی می‌خواهم دست کم خاطر نشان سازم که خود گروویتس در همان مقاله تأثیر شدید کشورهای متمدن همسایه را بر زندگی تازیان تأیید می‌کند که در وجود بسیاری واژه‌های بیگانه (بطور کلی واژه‌های ایرانی) در نوشته‌های قرآن تجلی می‌کند.

بر خود می‌دانم در اینجا از پروفیسور فیشر که هنگام چاپ این مقاله با مشورت و کار خود به نگارنده یاری داده است، سپاسگزاری کنم.

ضمیمه‌ها

سه حکایت از دوح‌الریاحین الیافعی از روی نسخه‌های خطی شماره ۴۴۰ (C 362)،
ورق ۲۴ الف (با علامت A)، ۳۹۰ الف (B 627) ورق ۹۲ ب (با علامت B) موزه آسیایی
در پتربورگ.^{۴۸}

الحکایة الثامنة. عن ابی بکر الضریر رضی الله عنه قال کان: بجواری
شاب حسن الوجه یصوم النهار^{۴۹} لا یفطر و یقوم اللیل لا یفتر. فجاءنی یوماً
و قال: ۵۰ انی نمت عن وردی اللیلة^{۵۱} فرایت کأن محرابی^{۵۲} انشق و کانی
بجواری قد خرجت من المحراب لم ار احسن وجهاً منهم^{۵۳} و اذا فیهن شوہاء
کرها^{۵۴} توہا لم ار اقبح منها منظراً. فقلت: لمن انتن^{۵۵} و لمن هذه؟
فقلن: نحن لیالیك اللاتی^{۵۶} مضین^{۵۷} و هذه لیلة یومک ولو مت
فی لیلتک هذه لکانت هذه حظک. ثم انشأت^{۵۸} تقول

اسأل لمولاک و ارددنی الی حالی	فأنت قبحتنی من بین أشکالی
لا ترقدن اللیالی ما حییت فان	نمت اللیالی فهن الدهر أمثالی
نحن السرور لمن نال السرور بنا	جرف الظلام بسکنی المنزل العالی
وقد أردت بخیر اذ وعظت بنا	فابشر فانت من الموتی علی بال

فأحابتها جارية من الحسان تقول

ابشر بخیر^{۶۱} فقد نلت الغنی ابدأ فی جنة الخلد فی روضات جنات

۴۸. بنگرید: Rosen, Notices, No 211, 212.

۴۹. در B اضافه شده است: و. ۵۰. در B اضافه شده است: یا استاذ.

۵۱. A- لیلة. ۵۲. در B اضافه شده است: قد.

۵۳. در B از قلم افتاده است. ۵۴. در B از قلم افتاده است.

۵۵. در B. انت. ۵۶. در B التی. ۵۷. در B مضت. ۵۸. در B انشدت.

۵۹. در B وان. ۶۰. در B بمن. ۶۱. در B از قلم افتاده است.

نحن الليالى اللواتى كنت تسهرنا^{۶۲} تتلو القرآن بترجيع ورنات
نحن الحسان اللواتى كنت تخطبنا جوف الظلام بلوعات وزفرات
ابشر فقد نلت ما ترجوه من ملك بر يجود بأفضال و فرحات
غداً تراه تجلّى غير محتجب تدنّى اليه و تحظى بالتحیات

ثم^{۶۳} شفق شهقة و حرميتاً رحمه الله.

الحكاية التاسعة. عن بعض العارفين قال: نمت عن حزبي^{۶۴} فرأيت في المنام
جارية^{۶۵} لم ارا حسن منها وجهاً^{۶۶} ولا اطيب ريحاً. فنا ولتني رقة^{۶۷} فقالت
اقرأما فيها. فقرأتها فاذا فيها^{۶۸} مكتوب

لذت بنومه عن خير عيش مع الولدان في غرف الجنان
تعيش مخلداً لاموت فيها و تبقى في الجنان مع الحسان
تسيقظ من منامك ان خيراً من النوم التهجد بالقران

قال: فاستيقظت مرعوباً فوالله ما ذكرتها قط^{۶۹} الا طار نومي.

الحكايت الحادية عشرة. عن عبدالواحد بن زيد^{۷۰} قال:

بينما نحن ذات يوم^{۷۱} في مجلسنا هذا وقد تهيأنا للخروج الى الغزو وقد أمرت
اصحابي ان يتهيؤا القراءة آيتين فقرأ رجل في مجلسنا «ان الله اشترى من المؤمنين
أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة^{۷۲} فقام غلام في مقدار خمس عشرة سنة

۶۲. در B تسهرها. ۶۳. در B اضافه شده است: قال. ۶۴. در B وردی.

۶۵. در B اضافه شده است: حسنا. ۶۶. در B از قلم افتاده است.

۶۷. در B اضافه شده است: فی یدها. ۶۸. در B اضافه شده است: فقرأته و اذاهو.

۶۹. در B از قلم افتاده است.

۷۰. عبدالواحد ابن زيد یکی از قدیمترین صوفیانی است که نخستین رباط را برای شاگردان

خود تأسیس کرد: بنگرید: Massignon, *Lexique*, pp. 135, 192 sq.

۷۱. در B از قلم افتاده است. ۷۲. سورة ۹، آیه ۱۱۱.

اونحو ذلك وقد مات ابوه وورثه مالا كثيرا فقال: يا عبدالواحد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة؟ فقلت: نعم^{۷۳} فقال: انى اشهدك انى قد بعثت نفسى و مالى بان لى الجنة. فقلت له: ان حد السيف اشد من ذلك و انت صبى شاب^{۷۴} و^{۷۵} أخاف ألا تصبر و تعجز عن ذلك. فقال: يا عبدالواحد اباع الله بالجنة ثم أعجز؟ انا اشهد الله انى قد بايعته او كما قال رضى الله عنه. قال عبدالواحد: فتقاصرت اليها^{۷۶} انفسنا^{۷۷} وقلنا: صبى يعقل و نحن لانعقل. فخرج من ماله كله و تصدق به الا فرسه و سلاحه و نفقته. فلما كان يوم الخروج كان^{۷۸} اول من طلع علينا فقال: السلام عليك يا عبدالواحد. فقلت: و عليك السلام، ربح البيع ثم سرنا و هو معنا يصوم النهار و يقوم الليل و يخدم دوابنا و يحرسنا اذا نمنا حتى انتهينا الى بلد^{۷۹} الروم. فبينما^{۸۰} نحن كذلك اذا به قد اقبل و هو ينادى: و اشوقاه الى العيناء المرضية! فقال اصحابى: لعله وسوس بهذا الغلام و اختلط عقله. فقلت: حبيبى و ما هذه^{۸۱} العيناء المرضية؟ فقال: انى غفوت غفوة فرأيت كأنه أتانى آت فقال: اذهب الى العيناء المرضية! فهجم بى على روضة فيها نهر من ماء غير آسن و اذا على شط النهر جوار عليهن من الحللى و الحلل ما لا أقدر ان اصفه. فلما رأيته استبشر بى و قلن: هذا زوج العيناء المرضية. و قلت: السلام عليكم! افيمكن العيناء المرضية؟ قلن: لا و نحن من^{۸۲} خدمها و اماءها. امض و هى^{۸۳} أمامك. فمضيت امامى فاذا انا بنهر من لبن

۷۳. در B اضافه شده است: حبيبى. ۷۴. در B از قلم افتاده است.

۷۵. در B اضافه شده است: انى ۷۶. در B علينا. ۷۷. در A انفسهن.

۷۸. در B از قلم افتاده است. ۷۹. در B از قلم افتاده است. ۸۰. در B بينما.

۸۱. در B هى. ۸۲. در B لانحن خدمها. ۸۳. در B از قلم افتاده است.

لم يتغير طعمه في روضة فيها من كل زينة فيها جوار* احسن من
 الاول^{۸۴} فلما رأينني استبشرن وقلن. ^{۸۵} هذا زوج العيناء المرضية. فقلت: ^{۸۶}
 افيكن العيناء؟ قلن: ^{۸۷} لا نحن من خدمها وهي امامك. فتقدمت فاذا بنهر
 من خمر و على شطيه^{۸۸} جوار* احسن مما رأيت. ^{۸۹} فقلت: ^{۹۰} افيكن العيناء؟
 فقلن: لا و نحن من خدمها وهي ^{۹۱}* امامك. فمضيت فاذا انا بنهر من
 غسل مصفى و عليه جوار احسن مما رأيت. فقلت: افيكن العيناء؟ فقلن:
 لا و نحن من خدمها و هي امامك. فمضيت امامي حتى انتهيت^{۹۲} الى
 خمية من درة بيضاء و على باب الخيمة جارية عليها من الحل
 و الحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلما رأتنى استبشرت بى و نادرت من فى
 الخيمة: أيتها العيناء المرضية هذا بعلك قد قدم. فدنوت^{۹۳} من الخيمة
 و دخلت و اذا هي قاعدة على سرير من ذهب مكلل بالدر والياقوت^{۹۴} و
 هي تقول: مرحباً بك يا ولى الرحمن^{۹۵} قد ان^{۹۶} لك القدوم علينا.*
 فلما رأيتها افتتنت بها^{۹۷} فذهبت لاعتنقها. ^{۹۸} فقالت: مهلاً فانه لم يأن
 لك ان تعانقتى لأن^{۹۹} فيك روح الحياة. و انت تفطر الليلة عندنا
 ان شاء الله. ^{۱۰۰} فانتبهت يا عبدالواحد و لا صبرلى عنها. قال عبدالواحد:

۸۴. در B از قلم افتاده است. ۸۵. در B اضافه شده است: والله.
 ۸۶. در B اضافه شده است: السلام و عليكن.
 ۸۷. در B اضافه شده است: و عليك السلام يا ولى الله.
 ۸۸. در B اضافه شده است: وسط الوادى. ۸۹. در B انسيننى من خلفبت.
 ۹۰. در B اضافه شده است: السلام عليكن. ۹۱. در B: و امض.
 ۹۲. در B: فوصلت. ۹۳. در B: قال قد دنوت.
 ۹۴. در B اضافه شده است: قلما رايتها افتتنت بها. ۹۵. در B: الله.
 ۹۶. در B: دنى. ۹۷. در B از قلم افتاده است. ۹۸. در A از قلم افتاده است.
 ۹۹. در A از قلم افتاده است. ۱۰۰. در B اضافه شده است: قال.

فما انقطع كلامه حتى ارتفعت لنا سريّة من العدو فحمل الغلام فعددت
تسعة من العدو قتلهم و كان هو العاشر. فمررت له و هو يتشخط في دمه
و هو يضحك ملء فيه حتى فارق الدنيا. ۱۰۱ و لله در القائل

يا من يعانق دنيا لا ۱۰۲ بقاء لها يمسي و يصبح مغروراً و غرارا
هل لا تركت من الدنيا معانقة حتى تُعانق في الفردوس أبكارا
ان كنت تبغى جنان الخلد تسكنها فينبغي لك ان لا تأمن النارا

ترجمه: حکایت هشتم: ابی بکر خیر رضی الله عنه حکایت کرده است: در
جوار من جوانی زیباروی می زیست که روزها روزه داشت، دست از روزه
نمی کشید و شبها پیوسته در عبادت بود. روزی نزد من آمد و گفت:
«دیشب هنگامی که ورد می خواندم مرا خواب در ربود و در خواب دیدم
که محراب من دوپاره شد و از میان آن دوشیزگانی بیرون آمدند که
هیچگاه به زیبایی آنان کسی را ندیده ام. سپس چنین شد که در میان
آنان دوشیزه بی قبیح منظر دیدم که تاکنون کسی را بدان زشت رویی
ندیده بودم. گفتم: شما از آن کیستید و او از آن کیست؟ پاسخ دادند:
ما شبهای گذشته توهستیم و او امشب توست و اگر تو امشب از جهان می-
رفتی او به تو می رسید! سپس او لب به سخن گشود و گفت: خدایت را
عبادت کن و مرا به حال نخست بازگردان، زیرا تو مرا میان همگنان چنین
زشت روی ساخته ای. تا زنده بی شبها به خواب مرو و اگر به خواب روی
آنها نیز چون من شوند. ما مایه شادمانی کسی هستیم که شادمانی خود
را از راه ما می جوید، در تاریکی و در منزلی عالی زندگی می کند. وقتی
به تو از طریق ما هشدار دادند، خواستند بر تو نیکی کنند. حال از این
نوید خوش باش؛ تو مورد الطاف پروردگاری.

۱۰۱. در B اضافه شده است: رضی الله عنه.

۱۰۲. در A و B در وزن مکتبه وارد شده است. - ولا.

و یکی از دوشیزگان زیباروی به وی پاسخ داد و گفت:

خوش باش که در باغ بهشت و روضه‌های جنات ثروتی جاوید یافتی. ما آن شبهایی هستیم که تو شب زنده‌دار بودی و با صدایی بریده و حزن‌انگیز قرآن می‌خواندی. ما آن زیباییهایی هستیم که تو در تاریکی با عشق و زاری طرف گفتگو قرار دادی. خوش باش که به آنچه از پروردگار توانا می‌خواستی رسیدی و اوست که سخاوتمندانه هدیه و شادمانی می‌بخشد. تو فردا جاوۀ او را بی‌پرده خواهی دید. تو به او نزدیک می‌شوی و شایسته شاد باش او می‌گردد.

سپس او فریادی کشید و مرد. خدایش رحمت کند.

حکایت نهم: یکی از عارفان گفته است: من هنگام قرائت شبانه قرآن به خواب شدم و در خواب دختری دیدم که خوش سیماتر و خوش رایحه‌تر از او هیچگاه ندیده بودم. او نامه‌یی به سوی من دراز کرد و گفت: بخوان آنچه در اینجا نوشته‌اند و من خواندم و در آن چنین نوشته شده بود: «تو در لذت خواب فرو رفتی و [با خطر از دست دادن] بهترین زندگیها در غرفه‌های بهشت به همراهی پسر بچگان، روبرو شدی. تو در آنجا زنده جاوید خواهی بود و مرگ در آنجا نیست و با زیبارویان بهشتی به سر خواهی برد. از خواب برخیز و بیدار شو، قرائت شبانه قرآن نیکوتر از خواب است.»

[سپس] او گفت: «من در ترس از خواب پریدم و سوگند به خدا

همینکه او را به یاد می‌آورم، هماندم خواب از من دور می‌شود.»

حکایت یازدهم: عبدالواحد ابن زید حکایت کرده است:

«روزی در مجلس خود بودیم و آماده حرکت به جنگ با کفار و

من به همراهان دستور دادم برای قرائت آیاتی از قرآن آماده شوند و

مردی در مجلس ما چنین خواند: بدرستی که پروردگار نفس و اموال

مؤمنین را به بهای جنت خریداری کرده است. آنگاه غلامی نزدیک به

پانزده ساله که پدرش پس از مرگ مال فراوانی برایش بر جای

نهاده بود برخاست و گفت: ای عبدالواحد، آیا بدرستی پروردگار نفس

و مالهای مؤمنین را به بهای جنت خریده است؟ من پاسخ دادم: آری. او

گفت: من ترا شاهد می گیرم که هم خود و هم اموال مرا به بهای جنت می فروشم. من به او پاسخ دادم: تیزی شمشیر، سخت تر از آن است و تو هنوز جوانی، می ترسم طاقت نیاوری و اظهار عجز کنی. آن وقت او گفت: ای عبدالواحد آیا پس از این که من با خدا پیمان بزرگی درباره جنت بسته ام، اظهار عجز خواهم کرد. خدا را شاهد می گیرم که پیمان بزرگی می بندم. خدایش رحمت کند، چنین گفت و یا نزدیک به آن. عبدالواحد ادامه داد و گفت: نوجوان چنین تعقلی داشت و ما نداریم. و او [یعنی نوجوان — برتلس.] از همه اموال خود چشم پوشید و غیر از اسب و سلاح و هزینه خوار و بار، همه را صدقه داد. همینکه روز حرکت [به جنگ] فرا رسید، او قبل از همه در برابر ما پدیدار شد و گفت: سلام بر تو ای عبدالواحد! سپس ما عازم شدیم. تا زمانی که او با ما بود، روزها روزه می گرفت و شبها عبادت می کرد. خدمت ما را می گزارد و از اسبها مراقبت می کرد. هنگامی که ما به خواب می رفتیم از ما پاسداری می کرد تا به شهر روم رسیدیم. وقتی که ما در آنجا بودیم روزی ناگهان او پیدا شد و فریاد کشید: آه چه شوقی برای عیناء المرضیه دارم! [یعنی معشوق شهلا چشم — برتلس.] صحابه من فکر کردند که وسواس به این غلام دست داده و عقل خود را گم کرده است و من به او گفتم: ای عزیز، این عیناء المرضیه کیست؟ او پاسخ داد: من در خواب سبکی فرو رفته بودم که کسی نزد من آمد و گفت: برو نزد عیناء المرضیه! او مرا به سوی سبزم زاری برد که شطی با آبی زلال در آن جریان داشت. و نگاه کردم! در ساحل شط دوشیزگانی بودند با زیورهای گرانبها و جامه های گرانبه که حتی از شرح آن عاجزم. همینکه مرا دیدند شادی کردند و گفتند: این زوج عیناء المرضیه است! گفتم: آیا عیناء المرضیه در میان شماست؟ در پاسخ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران و کنیزکان او هستیم، پیشتر برو، وی آنجاست، در پیش! پیشتر رفتم، به شطی از شیر رسیدم که طعم آن در مرغزار مشحون از زیباییهای گوناگون تغییر نمی کرد. در آنجا دوشیزگانی بودند زیباتر از آنهایی که دیده بودم. آنها از دیدن من شادی کردند و گفتند: این است زوج عیناء المرضیه! پرسیدم: آیا

عیناءالمرضیه در بین شماست؟ آنها گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. پیشتر رفتم تا به شط شراب رسیدم و در کرانه آن دوشیزگانی زیباتر از پیش بودند. گفتم: آیا عیناءالمرضیه در میان شماست؟ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم و پیشتر است. من به راهم ادامه دادم تا به نهری از عسل ناب رسیدم و [در کرانه آن] دخترانی زیباتر از آنچه که پیشتر دیده بودم، بودند. پرسیدم: آیا عیناءالمرضیه در میان شما نیست؟ پاسخ دادند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. او پیشتر است. من پیشتر و پیشتر رفتم تا به چادری از مروارید سپید رسیدم. در آمدگاه چادر دوشیزگانی باچنان زیور و جامه‌هایی گرانبها بودند، که شرح آن از من ساخته نیست. همینکه مرادیدند شادی کردند و به کسی که در چادر بود فریاد زدند و گفتند: ای عیناءالمرضیه، زوج تو آمد! و من به چادر نزدیک شدم و وارد آن گردیدم و او آنجا بر تختی زرین نشسته بود و با مروارید و یاقوت آراسته و گفت: خوش آمدی ای یار بخشاینده! زمان آن رسیده که تو نزد ما آیی. همینکه او را دیدم شیفته‌اش شدم و به سویش رفتم تا در آغوشش کشم. گفت: صبر کن! هنوز زمان آن نیست که مرا در آغوش کشی، زیرا هنوز در تو روح زندگی است. اما در این شب اگر خواست خدا باشد تو روزها را می‌شکنی! ای عبدالواحد، من بیدار شدم اما شوق او مرا آزار می‌دهد. عبدالواحد سپس گفت: همینکه سخنانش به پایان رسید، گروهی از دشمنان به ما تاختند. غلام به استقبال دشمن شتافت و من نه تن از دشمنان بر شمردم که به دست او کشته شدند و خود او دهمین کشته بود. من از کنارش گذشتم و او در خون خود می‌تپید و با آوازی بلند می‌خندید و غرقه در خون بود تا از جهان رفت. چه نیکو می‌گوید شاعر:

ای که دنیای ناپایدار را در آغوش می‌گیری که شامگاه و بامداد می‌بالد و غره است، چرا جهان را از آغوشت رها نکنی تا در جنت دوشیزگان بهشتی را در برگیری. اگر تو خواهان باغهای ابدی هستی مپندار که آتش دوزخ بر تو کارا نیست.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____

Vol. _____

Accession No. _____

Book No. _____

Copy _____

تجلی سیمای ماهها

نگارنده در نوشته حودیان بهشتی^۱ توجه خاورشناسان را به مقوله ویژه‌یی از افسانه‌های تصوف معطوف ساختم که در آن کارهای نیک مؤمن در سیمای دختران زیباروی، و کارهای ناپسند در سیمای دختران زشت‌روی جلوه‌گر می‌شوند: نگارنده کوشیده است این نکته را همچون رد پای تأثیر دین زرتشتی توضیح دهد و ضمناً حوریان را با کانیک روشن زرتشتی مربوط ساخته است. اینک نگارنده قرینه بسیار در خورنگرش دیگری برای این افسانه‌ها یافته است که در آن نیز جای پای تأثیر دین زرتشتی بخوبی نمایان است.

اینها داستانهای کوچکی هستند در زندگینامه شیخ مشهور عبدالقادر الجیلانی یا گیلانی زیر عنوان بهجة الاسراد و معدن الانواد^۲ نگارش شخصی به نام نورالدین ابوالحسن علی ابن یوسف ابن جریر اللخمی الشطائفی که در سال ۶۴۴ هجری (۱۲۴۶ - ۱۲۴۷ میلادی) در قاهره به دنیا آمد، رئیس القارئین مسجدالازهر بود و در سال ۷۱۳ هجری (۱۳۱۳ - ۱۳۱۴ میلادی) وفات یافت.^۳ در این زندگینامه با آن که انباشته از اسنادهای جامع و اشاره به شهود و گواهان ناظر و جزئیات رویدادهای گوناگون است، اما در بیشتر بخشها تنها افسانه‌های مربوط به نام شیخ بزرگ آمده است. از روی این اثر، تعیین سیمای تاریخی عبدالقادر، بسی دشوار است. اطلاعات مثبت بسیار اندک است و برای جدا کردن آنها از قشرهای افسانه‌یی، تحلیل بسیار دقیق انتقادی در کار. اما اثر مطالب دیگری به دست می‌دهد که

۱. بنگرید: مقاله: *Islamica*, Lipsiae, 1925, S 263 sq.

۲. چاپ: قاهره ۱۳۵۴ هجری (۱۸۸۶-۱۸۸۷ میلادی) و تونس ۱۳۵۲ هجری (۱۸۸۴-۱۸۸۵ میلادی).

۳. *No 44, <B 1049> Brockelmann, GAL. Bd II, S. 118*، *Rosen, Collect. Scientif. I*، ورق ۱۲۲ ب، *<C 742> No 43*، ورق ۲۶۵ الف.

ارزش بیشتری دارند — این اثر به روشنی نشان می‌دهد که صوفیان سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) چه تصویری از سلف بزرگ خود داشته‌اند. بی‌شک سیمایی که آنها پرداخته‌اند، جای شخصیت واقعی شیخ را تنگ کرده است، زیرا حکایات مربوط به این صاحب کرامت سختگیر و معظم، بیش از واقعیات پراکنده و کوچک تاریخی در بین مریدان تأثیر می‌گذارد.

یادآوری این مطلب جالب است که تأثیر ایران در بسیاری از این روایات محسوس است. بسیار احتمال دارد که این امر را باید به حساب نسب ایرانی عبدالقادر محسوب داشت که در بعضی از حکایات دقیقاً روی آن تأکید می‌شود. چنانچه بارها اشاره شده است که برخی از فقیهان بغداد در آغاز فعالیت شیخ به او بی‌اعتنایی زیادی کرده و او را هذا العجمی (این عجمی، یعنی ایرانی) نامیده‌اند. این مسأله باید مورد پژوهش قرارگیرد و ضمناً از بررسی و مطالعه آثار نسبتاً فراوان منظوم و منثور شیخ که تا روزگار ما رسیده ممکن است نتایج بسیار پرارزشی به دست آید. بویژه روشن ساختن این نکته دارای اهمیت فراوانی است که آیا دیوانی که به فارسی به او نسبت می‌دهند واقعاً از اوست یا نه.^۴ حال این مطالب را کنار می‌گذاریم و به بررسی حکایتی که مورد توجه ویژه ماست می‌پردازیم. خبری که از شطرنوفی دریافت می‌کنیم چنین است:^۵

ابوالقاسم دلف حکایت می‌کند: من و ابوسعود ابوبکر الهودی و شیخ ابوالخیر بشاربن محفوظ ابن عنیم و شیخ ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب و پسر شیخ عبدالقادر، نزد شیخ خود محی‌الدین عبدالقادر الجلی رحمة الله و علیه عصر پنج‌شنبه، روز آخر جمادی الثانی. ۵۶ هجری (۱۳ ماهه ۱۱۶۴ میلادی) نشسته بودیم و او با ما گفتگو می‌کرد. ناگهان جوان زیبارویی وارد شد و نزد شیخ نشست و گفت: «درود بر تو ای دوست خدا، — من ماه رجبم، آمده‌ام بر تو سلام کنم و خبر بدهم که در جریان ماه چه روی خواهد داد، — ماه من همراه با رفاه همگان است. و مردم

۴. تنها نسخه منحصر به فرد، بنگرید:

Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 930, p. 5 80

چاپ سنگی دیوان در سال ۱۹۰۲ در کانپور.

۵. بنگرید: بهجة الاسرار، ص ۲۲.

در این ماه رجب چیزی جز رفاه ندیدند. همینکه جمعه آخرین روز آن ماه فرارسید (۱۲ ژوئن ۱۱۶۴) مرد کریهه المنظری وارد شد (و ما دوباره در حضور شیخ بودیم) و گفت: السلام وعلیکم یا حبیب الله، من ماه شعبانم، آمده ام ترا خبر کنم که در روزهای من چه روی خواهد داد — رخدادهای من عبارتند از مرگ و میر در بغداد، عدم زادورود در حجاز و شمشیر و آشوب در خراسان. راوی می گوید: و در این ماه مرگ و میر بزرگی در بغداد رخ داد، فقدان زادورود در حجاز بسیار شدید بود و شمشیر در خراسان به جنبش در آمد. و شیخ چند روز در ماه رمضان بیمار شد و همینکه سه شنبه ۲۹ آن (۹ اوت ۱۱۶۴) فرارسید (و ما دوباره نزد او بودیم و در آن روز شیخ علی ابن الهیتی و شیخ نجیب الدین عبدالقاهر السهروردی و شیخ ابوالحسن الجوسکی و قاضی ابویعلی محمد ابن البراء حضور داشتند) مردی سپیدروی و بالا بلند وارد شد و گفت: «السلام وعلیکم یا حبیب الله، من ماه رمضانم و آمده ام از آنچه که می بایست در ماه من بر تو رود پوزش بخواهم و ترا بدرود کنم و این آخرین دیدار من با تو است» و سپس رفت. و می گوید راوی: «و مرد شیخ رحمة الله و علیه در ربیع الثانی سال بعد (۵۶۲ هجری/ فوریه — مارس ۱۱۶۶ میلادی) و تا رمضان دیگر زنده نماند... و از پسر او شیخ سیف الدین عبدالوهاب رحمة الله علیه شنیدم: «نبود ماهی که پیش از آغاز شدن نزد او نیاید و اگر الله تعالی مقدر کرده بود که در آن ماه بدی و یا بدبختی روی دهد، او به شکل نفرت آوری می آمد و اگر الله تعالی مقدر کرده بود که در آن ماه رفاه و نعمت و امانی باشد، در سیمای بسیار زیبایی نمودار می شد».

آنچه که پیش از همه در این حکایت مایه شگفتی است، تجلی ماهها در سیمای انسانی در برابر شیخ است که از ویژگیهای اسلام نیست. در زمینه اسلام چنین تجسمی قابل توجیه نیست و اگر ما بخواهیم آن را با استناد به آثار فقیهان مدلل سازیم تلاشی مذبحانه کرده ایم. بی اختیار در اینجا درباره تأثیری دیگرگمان می رود و ضمناً بی درنگ تشابه کاملی با ماهها و روزهای تقویم زرتشتیان به چشم می خورد. اگر به یاد داشته باشیم که در تقویم ایران باستان، هر ماه و هر روز و حتی بخشهای

جداگانه هر روز، دارای نگاهبانانی از زمره نیروهای روحی بوده‌اند،^۶ آنگاه مشاهده تأثیر زرتشتی به آسانی میسر است. مسأله تجلی این نیروها در سیمای انسان نیز با دشواری همراه نیست، زیرا در اوستا نمونه‌های آن فراوان است.^۷

از این گذشته می‌توان حتی معین کرد که چنین تجلی پدیده‌ها در سیمای انسانی در ایران باستان صحنه‌سازی بوده است. کسروی در کتاب *المحاسن والاضداد* حکایت می‌کند که در عهد ساسانیان در روز نوروز جوانی که مظهر سال نو بود برای شادباش نزد شاه می‌رفت، به شاه هدایایی می‌داد و می‌گفت: نام من خجستک است و با من سال نو آغاز شده است. من برای شاه شادباش، مژده نیک، و نوید آرامش آورده‌ام.^۸

می‌توان چنین پنداشت که شیخ عبدالقادر و خانواده او بسیاری از رسوم ایران کهن را حفظ کرده بوده‌اند.^۹ در چشمان آنها شیخ — ولی الله — از لحاظ رتبه به هیچوجه از فرمانروایان روحانی (تئوکرات) سابق پایین‌تر نبوده و می‌توانسته است با جسارت برای خود مدعی همان احتراماتی باشد که زمانی در مورد ساسانیان ادا می‌شده است. ارتباط عقاید شیعه درباره امامت را با نظریات تئوکراسی ایران کهن می‌توان برای همیشه حل شده دانست. در این صورت ملاحظه می‌کنیم که مقررات نه اینکه در مورد امام، بلکه در مورد ولی که جانشین قانونی او هنگام غیبت است،

۶. بنگرید: مقاله H. Gray, *GIPh*, Bd II, S. 675 – 677

۷. تقریباً هر يك از این نیروها می‌توانست در سیمای انسانی تجلی کند. مقابله شود با شرح اردویسودا آناهیتا (یشت ۵، ۳۰).

۸. Van Vloten, p. 360، نیز مقابله شود با اینوسترانسلف، ص ۲۵۰.

۹. البته اگر این روایت از پسر او بوده و در زمانی دیرتر ساخته نشده باشد. در ضمن این ویژگی ایرانی تجلی پدیده‌ها در سیمایها در سایر افسانه‌هایی نیز که با نام شیخ مربوط هستند، دیده می‌شود. چنانچه افسانه‌یی که در *بهجة الاسرار*، ص ۵۴ است و در آن سبب پیدا شدن لقب محی‌الدین «زننده کننده دین» تشریح می‌گردد. در آنجا حکایت می‌شود که او روزی در کوچه‌های بغداد فقیری را دید که از گرسنگی در حال نزع بود. شیخ به او کمک کرد که برخیزد و وی در برابر چشمان شیخ جان گرفت و به شیخ گفت که نام وی محمد است و چون شیخ او را زنده کرده است لقب شیخ، محی‌الدین خواهد بود. کاملاً روشن است که این افسانه‌یی است نمادی. حکایت دیگری نیز (*بهجة الاسرار*، ص ۸۵) با همین ویژگی هست که راجع به وسوسه‌هایی است که در راه معرفت به شیخ دست می‌داده است و شیخ خبر می‌دهد که دنیا و شیاطین آن در چهره‌های زیبا و وسوسه‌کننده‌یی در برابر او پدیدار می‌شده‌اند.

اجرا می‌گردد. بدین‌سان برای افسانه‌یی که مورد بررسی قرار دادیم دو سرچشمه می‌تواند وجود داشته باشد که عبارتند از: الهیات زرتشتی و رسوم درباری ساسانیان (رسوم درباری ساسانی نیز احتمالاً در واقع از ترتیب سالنامه زرتشتیان ناشی می‌شود). در هر صورت تأثیر ایران در این مورد بدون تردید وجود دارد و از این رهگذر، سندی دیگر یافته‌ایم که بر ارتباط بین تصوف ایرانی و رسوم زرتشتی گواهی می‌دهد.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE

DATE LOANED

Class No.

Vol.

Book No.

Copy

Accession No.

٢

اصطلاحات تصوف

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
No. _____

DATE LOANED _____

Class No.

Vol.

Book No.

Accession No. _____
Book No. _____
Copy _____

Copy



در باره اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی

۱. زلف و رخسار^۱

هنگام بررسی و مطالعه اشعار تصوف، به آسانی در می یابیم که شماره واژه های نمادی و استعاری که چکامه سرایان تصوف از آن بهره جسته اند، بسیار محدود است و همه ذخایر این واژه ها به ضابطه یی معین می رسد که می توان آن را نوع اصلی نامید که در ساختن شعر، مبداء حرکت است — شکل آن تقریباً تغییر نمی کند و تنها ترکیبات گوناگونی از آمیخته شدن با یکدیگر به وجود می آورد و سیراندیشه شاعر را هدایت می کند.

اگر تفهیم این استعارات، می بایست به معنی خود واژه می بود، آنگاه این امر همچون اثبات فقر اندیشه شاعر و عدم گرایش او در بکاربردن مطالبی نوین در آثار خویش ارزیابی می گردید. اما در اشعار تصوف وضعی دیگر حکم فرماست. سیمای استعاری در این اشعار از خود دارای ارزشی مستقل و قائم بالذات نیست، و هدف از بکار بردن استعارات آن است که هیروگلیف واژه یی، و نشانه یی باشند که مفهوم واقعی فلسفی را در پوشش واژه خود پنهان سازند. و چون موضوع اصلی هر شعر تصوف، قبلاً پیشینی شده است و غیر از توحید و وحدت وجود چیزی در آن نمی تواند ترنم شود، ضرورت گونه گونی مطالب کنار می رود و در مسأله ترکیبات سودمندتر آن عناصری در رده نخست جای می گیرد، که شاعر صوفی آن را پیشتر، به هنگام گام نهادن در راه آموزش اصول فلسفی، دریافت کرده است.

کانون و مرکزی که مورد توجه قرار دارد جابه جا می شود، به کار بردن مطالبی

۱. یوگنی برتس در نظر داشت که مقالاتی درباره اصطلاحات جداگانه تصوف بنویسد، اما اندیشه او تحقق نیافت. ه.ت.

تازه از راه ابداع استعارات نوین از وظایف نیست بلکه بهره‌گیری بهتر از مطالب، به مفهوم دقیق‌تر و روشن‌تر ساختن مسائل فلسفی تصوف، به مهمترین وظیفه بدل می‌شود.

البته در صورتی که افراط در اندیشه و تأمل را لازمه لحظات کمی در شعر تصوف بدانیم، چنین دید و نظری درباره شعر تصوف پذیرفتنی خواهد بود. اطلاعات منابع شرقی می‌تواند ما را بیشتر به سوی نفی این لحظه متمایل سازد: در بیشتر منابع آمده است که فلان شاعر اثر خود را هنگامی که در وجد و حال بوده، پرداخته و گویا واسطه‌یی بوده، و سخنان خود را بیان نداشته و تنها بلندگویی برای تجلی عقل کل بوده است.^۲ البته منابع شرقی در این باره در برخی موارد بسی تردید درست نوشته‌اند و بسیاری از چکامه‌های عاشقانه شعرایی چون جلال‌الدین رومی را می‌توان اشعاری دانست که در حالت خیال و وهم‌ناشی از وجد و حال سروده شده، فاقد وابستگی و پیوستگی است و به تکرار واژه‌های واحدی گرایش دارد و غالباً ندهای وجدآمیزی در آن است که مفهومی ندارند و همه اینها می‌توانست تأییدی بر چنین نقطه نظری باشد.

اما در اینجا نیز تذکری لازم می‌آید. بایستی درک کرد که اگر ایجاد چنین آثاری پذیرفتنی باشد، تظاهر به حالت وجد و تقلید آن نیز پذیرفتنی است... ادبیات غرب با شیوه فنی هرج و مرج شعری آشنایی دارد. پژوهشگر باید بتواند انگیزه نهانی شاعر را آشکار کند و زوایای پنهان کارگاه بدیعی او را ببیند. البته پژوهشگر باید این کار را بکند ولی اکنون گمان نمی‌رود که امکان انجام آن را داشته باشد. دانش و دانستنیهای ما درباره اشعار فلسفی فارسی‌چندان نیست که معیار محکمی به دست دهد و به زمانی طولانی نیاز است تا اینکه به جای یاری گرفتن از قریحه و شامه بدیعی، با آگاهی کامل به این مسائل نزدیک شویم.

برای این کار پیش از هر چیز لازم است این آثار برای ما نیز همان باشند که برای صوفیه بوده‌اند: یعنی جابه‌جایی ساده استعارات مرسوم، که روشنایی آنها بیشتر یا کمتر است، جای خود را به اندیشه‌هایی بدهد که دارای پیگیری منطقی هستند و شالوده آن را خواست اصولی فلسفه تصوف تشکیل دهد، سیماهای استعاری باید دیگر تنها استعاره و نماد نباشند، به مفاهیم مربوطه فلسفی بدل گردند و پوشش

۲. مثلاً مقابله شود با زندگینامه ابن‌الفرید در کتاب: دیوان عمر ابن‌الفرید، ص ۳-۲۴.

هیروگلیفی آنها برداشته شود.

با برداشتن پوشش استعارات، در زیر آن مفاهیم تازه گوناگونی می‌یابیم که همانا اصطلاحات فنی فلسفه تصوف هستند و کشف این اصطلاحات امکان می‌دهد که اگر خواسته باشیم در آن مفاهیم ژرف‌تر شویم و در جستجوی گوهر فلسفه تصوف در ژرفای آن به کاوش پردازیم و یا به دستاوردها خرسند باشیم و از آن برای کارهای بعدی بهره‌گیریم.

وجود تفاسیر فراوان بر آثار منظوم‌گواه آن است که خود صوفیه نیز ضرورت کشف این استعارات یا بگونه‌ی دیگر، گردانیدن آن را به زبان اصل و آیین درک کرده بودند. این نیز درک شده بود که مطالب در واقع محدوداند و می‌توان آنها را دسته‌بندی و به گروه‌های نسبتاً کوچک و اصلی تقسیم کرد. تلاش برای ایجاد نوعی رمز (کد) و ترتیب‌دادن واژه‌نامه این اصطلاحات الشعرا، نظر بالا را اثبات می‌کند. متأسفانه باید گفت که کیفیت بیشتر این گونه آثار، که نگارنده بر آنها آگاهی دارد، در سطحی بالا نیست.

سه نمونه‌ی از این دست واژه‌نامه‌ها، که در بخش نسخ خطی موزه آسیایی نگاهداری می‌شوند، کامل نیستند، صفحاتشان نقص فراوان دارند و در توضیح پاره‌ی اصطلاحات آنها نیز در بیشتر موارد دقت به کار نرفته است. دو نسخه خطی بی‌تاریخ هستند و همه آنها از مؤلفانی ناشناخته‌اند، که در نتیجه از ارزش آنها بسی کاسته می‌شود. تفسیر نسبتاً کوچک استعاراتی را که محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ هجری / ۱۳۲۰ میلادی) در گلشن‌داذ خویش آورده است، بایستی یکی از نمونه‌های تاریخدار این گونه آثار به شمار آورد.

حسین سادات، هنگام پاسخ به مسائل جهان، اصطلاحات زیر را تفسیر می‌کند:

- ۱- چشم، ۲- لب، ۳- زلف، ۴- خط، ۵- خال، ۶- شراب، ۷- شمع، ۸- شاهد، ۹- خرابات، ۱۰- بت، ۱۱- زنا، ۱۲- ترسا.

این فهرستی است بسیار کوچک؛ اما با وجود کوچکی حجم تقریباً شامل همه آهنگهایی است که با افزودگی اندکی بر آن می‌توان برای هر دشواری‌ی که هنگام خواندن چکامه‌های عاشقانه صوفیه پیش می‌آیند، پاسخی یافت.

اما مانع بسیار محسوس دیگری پیش می‌آید. تاریخ این نسخه خطی سده

۸ هجری (آغاز سده ۱۴ میلادی) است، یعنی مربوط است به دوران شکوفایی کامل نظریات و آیین تصوف. پس آیا حق داریم هنگام بررسی و تحلیل کهنترین غزلیات تصوف از این نسخه بهره گیریم؟ آیا همه این سیستم از ساخته های صوفیان متأخر نیست که متمایل به فضلفروشی بودند و به جای طی عملی طریقت، به فاضل مآبی در باره آن می پرداختند؟ تنها از راه آموزش و مطالعه ترکیب سیمای استعاره تصوف است که می توانیم به این سؤال پاسخ بدهیم. با تحلیل همه آنها، از آغاز تا پایان، و دنبال کردن سیراندیشه تفسیر کننده تصوف، خواهیم توانست طرح ترتیب سیمای استعاره را درک و قوانینی را که استعارات تابع آنند مشاهده کنیم. تقریباً نیازی به اثبات نیست که ترتیب دادن و ساختن سیمای استعاره، تصادفی نیست. تجربه چکامه سرایی که از امکانات بسیار زیاد، تنها اندکی را برگزیده است، بهترین اثبات این نکته است که همین استعارات طبق نظریات معین، بیش از استعارات دیگر پاسخ گوی نیاز غزل صوفیه بوده اند.

پیش از همه، یافتن Tertium Comparationis (وجه شبه)، یعنی پایه یی که بر شالوده آن همه بنا برپا می گردد، هنگام بررسی سیمای استعاره، لحظه اصلی خواهد بود. منطقی بودن وجه شبه (Tertium Comparationis) شرط لازم و ضروری است که بدون آن سیمای استعاره نه می تواند زنده باشد، نه می تواند وارد واژه نامه شعر شود و سپس بروید و رشد یابد. صوفیان نیز با این شرط آشنا هستند. لاهیجی^۳ در تفسیر خود بر گلشن^۱ اذ غالباً به وجه شبه، همچون شالوده یی قانونی برای به کار بردن این یا آن آهنگ، اشاره می کند.

سپس هنگام بررسی استعارات، باید همیشه به یاد داشته باشیم که به کار بردن آنها معمولاً به شکل شاخه ایست که به دو بازوی برابر بخش می شود. سیمای مثبت معمولاً با موازی و ناهمسوی خود همراه است، که سیمای منفی آن است. اگر در نظر داشته باشیم که مفهوم اصلی یگانگی، آن است که از راه این یا آن شیوه دو موازی برابر و ناهمسورا در یکپارچگی و وحدت مشاهده کنیم، این دوگانگی شگفت آور نخواهد بود. با در نظر گرفتن تباین اصلی واجب — ممکن، ما این تقسیم بردورا که به روشنی در همه نظریات تصوف از نقطه مقابل هم قرار دادن دنیاها و معنوی تا تأثرات روانی

مشاهده می‌شود، می‌بینیم و در آن به چنین زوجهایی بر می‌خوریم:

خوف — رجاء

بسط — قبض

محو — سکر و جز اینها.

در اصطلاحات شعری نیز زوجهای مشابه همواره رو در روی یکدیگر جای می‌گیرند:

گیر — مؤمن

سرو — سنبل

دریا — قطره

زلف — رو

آفتاب — ماه

آفتاب — ابر و جز اینها.

این زوجها را می‌توان به آسانی دسته‌بندی و شامل جدول تنظیم شده‌ی کرد، که نشان خواهد داد به کارگرفتن آنها در متن معین و به وسیله مؤلف معین تا چه اندازه قانونمندی دارد.

البته باید استعاراتی نیز باشند که فرد هستند و به استعاره دیگری مربوط نمی‌شوند. این نکته طبق ضرورت و از خود ویژگی توحید ناشی می‌شود. در این صورت این استعارات برای توضیح اصلی همه‌جانبه و کلی به کار می‌رود که بالاتر از گروه - بندی شرطی دنیای خیال جای دارد و در مواردی به کار می‌رود که باید افراد و انزوا خاطر نشان گردد، به مفهومی قابل درک بدل شود و به زمینه‌ی قابل رؤیت انتقال یابد که هدف‌نهایی صوفی‌مرید است. نیل به هدف‌نهایی گرایشی است که در عمل کمتر دست داده است. این نکته در غزلیات صوفیه که بیشتر آنها مشحون از کاوش و جستجو و اندوه فراق از گمشده است و تنها در موارد نادری از باز یافتن گمشده ابراز شادی و خرسندی می‌شود، مشاهده می‌گردد. از اینجا معلوم است که این استعارات باید اندک باشند و مشاهدات عملی، این گفته را تأیید می‌کند.

از این رو پیش از آغاز بررسی نمادهای استعاری، باید پیرامون آن را بررسی و معین کرد که بیش از همه به چه مناسبت و با کدام وابستگیها به کار می‌روند و در صورت ارتباط با نمادهای استعاری دیگر که زوجی را پدید می‌آورند، آنها را از یکدیگر

جدا نکرد، بلکه یکجا مورد پژوهش قرار داد، زیرا ترکیب قطب مثبت بر ساخت قطب منفی روشنی می‌اندازد.

وظیفه خود می‌دانم در باره این نمادهای استعاری مقالاتی تحلیلی بنویسم که به‌ما امکان خواهد داد کار برد این استعارات را با آگاهی کامل درک کنیم و آنها را از لحاظ منطقی مدلل سازیم. در این کار، سیر پژوهش، برحسب ضرورت، جریانی برعکس ترتیب تاریخی خواهد داشت و استنتاج ما طبق نظریات ترتیب‌دهندگان واژه‌نامه‌ها خواهد بود و پس از شناخت ترکیب آنها به آثار مؤلفان تفسیرها می‌رسیم و تلاش می‌کنیم نتایج حاصله را با آنها تطبیق کنیم. رخنه به نمادهای استعاری به‌ما امکان می‌دهد که به‌طرزی دقیق مشخص کنیم که آیا تطبیق تعبیر حاصله با آثار کهنتر دارای قانونمندی است یا نه و بدین‌سان امکان شکافتن گوهر و شالوده آن دوران تصوف را به دست می‌آوریم که آثار فلسفی آن به شکل نثر تا کنون پیدا نشده است.

فعلاً پژوهش درباره سرچشمه پیدایش نمادهای استعاری را آگاهانه کنار می‌گذاریم زیرا نخست این که متون لازمه کهن برای این کار بسیار ناقص است و بسنده نیست و جریان پژوهش را در این مورد ناممکن می‌سازد و دوم این که این پژوهش ما را به جای بررسی تاریخی-ادبی به بررسی تاریخی-روانشناسی می‌کشاند و زمینه آن چندان نا استوار است که نگارنده را یارای تکیه بر آن نیست.

موضوع این بحث تنها بررسی زوجی از استعارات است که نگارنده به تصادف از فهرست بزرگ چنین نهادهای استعاری به دست آورده و عبارت است از ذلف و برابر نهاد (آنتی‌تز) طبیعی آن - رخسار.

کار را از تعبیراتی آغاز می‌کنیم که در سه واژه‌نامه اصطلاحات شعری تصوف، در نسخ خطی موزه آسیایی هست. توضیحی که برای اصطلاح مورد نظر، در آنجا آمده، چنین است:

الف. واژه‌نامه از مؤلفی ناشناخته در نسخه خطی <B1810> NOV. 29،

ورقهای ۲۴۶ ب - ۲۵۱ الف؛^۴

۴. متن این اثر و شرح کامل این نسخه خطی را نگارنده برای چاپ آماده کرده است. (این اثر در حال حاضر یافته نشده است.)

ذلف، غیب هویت را گویند که کسی را بدان راه نیست.

دخ، تجلیات محض را گویند.

ب. واژه‌نامه کوچکی بر غزل عطار (همان نسخه خطی).^۵

و چون دخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد.

و چون ذلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد.

ج. واژه‌نامه اصطلاحات مرآت عشاق

ذلف، صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال

مطلق شود (ورق ۱۴ ب).

دخ و دخسار مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را گویند.

می‌توان گفت که تعریف و حکم این سه مأخذ چندان روشن نیست، اما از

مجموع ترکیب این سه تعریف می‌توان تا اندازه‌ی نتیجه‌گیری کرد. رخسار در هر سه

مأخذ مطابق است با واقعیت محض، یعنی وحدت مطلق و روح فناپذیر. اما زلف

— تجلی ترکیب و اختلاط پدیده‌های غیر واقعی و خیالی است. دید مأخذ الف نسبت به

این اصطلاح تا اندازه‌ی نامفهوم است. در ب و ج برای رخ و رخسار اهمیتی واقعی

قائل شده‌اند و زلف را دور از واقعیت می‌دانند. در الف، زلف به‌عنوان غیبت هویت

باز نموده شده است که معمولاً معرف وحدت تفکیک‌ناپذیر (عالم احدیت) یعنی خود

هستی (par excellence) و بالاترین درجه واقعیت احتمالی است.

برای رفع این سوء تفاهم به متن شبستری با تفسیر لاهیجی مراجعه می‌کنیم.

شبستری برای توضیح اصطلاح زلف می‌گوید:

مپرس از من حدیث زلف پرچین مجنّبانید زنجیر مجانبین^۶

لاهیجی روشن می‌سازد که مراد از زلف تجلی جلالی است که از راه آن احدیت مطلق تنزل

می‌کند و پایین می‌آید و بدین‌سان تصور گوناگونی جهان مادی غیر واقعی گرداگرد ما به

وجود می‌آید.^۷ درازی زلف اشاره به بینهایت بودن اشکال تجلی هستی و فراوانی

۵. متن آن را نگارنده در سال ۱۹۲۴ میلادی چاپ کرده است.

۶. لاهیجی، شرح گلشن‌داز، ص ۳۸۴.

۷. زلف که اشارت به تجلی جلالی فرموده بود و در مراتب تنزلات و ظهورات بسیار است.

(لاهیجی، شرح گلشن‌داز، ص ۳۸۴).

اندیشه هاست. و وجه شبه (Tertium Comparationis) بین زلف و اندیشه ها (تعینات) طبق توضیح لاهیجی چنین است:

چنانچه زلف پرده روی محبوب است، هر تشکل اندیشه و هر برخورد انفرادی نسبت به پدیده‌ی جداگانه از مجموع پدیده‌ها، حقیقت یگانه (یعنی واقعیت) را می پوشاند و پنهان می کند.^۸

از اینجا روشن می شود که زلف چیست. طبیعی است که زلف همان پرده‌ی است که تجلی واقعیت مطلق را می پوشاند. این توضیح را سپس در آغاز فصل مربوط به رخ مشاهده می کنیم. لاهیجی می گوید: «رخ اشاره به ذات الهی است.»^۹

بدین سان، ترکیب اصلی نماد استعاره برای ما روشن شده است، تنها باید ژرفای آن را کاوید و مشاهده کرد که تا چه اندازه بسط استعاره مادی با ویژگیهای اصل فلسفی پوشیده خواهد شد. ویژگی زلف چیست؟ زلف نرم و مجعد از کوچکترین جنبش شاهد به موج در می آید، رخسار را می پوشاند و یا آن را می گشاید.

نیابد زلف او یسک لحظه آرام گهی بام آورد گاهی کند شام^{۱۰}
جهان مطلق تغییری نمی شناسد و دنیای ثبات است و در آنجا تنها جمودی و فقدان تحرک دیده می شود. برعکس، جهان عاری از واقعیت تجلیات، در یک جا نایستاده، بلکه دنیای تغییرات است و در دو آن در یک حال باقی نیست، در هر ثانیه پدیدار می گردد و ناپدید می شود. موازی، کامل است و مقایسه، از محک آزمایش گذشته است. سپس زلف می پیچد و به یکسو مایل می شود و کجی آن نقطه مقابل راستی و نفی آن است، در نتیجه زلف در ماهیت خویش دارای دو نماد است — خطوط مستقیم و نفی آن که خطوط منحنی است. در دنیای احدیت تضاد نمی تواند باشد،

۸. درازی زلف اشارت به عدم انحصارات موجودات و کثرات و تعینات است و وجه شبه میان زلف و تعینات آن است که چنانچه زلف پرده روی محبوب است هر تعینی از تعینات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی است و در نقاب تعینات و تشخصات کثرات اشیاء آن حقیقت واحد مختفی و مستتر است. (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۸۴).

۹. بدان که رخ اشارت به ذات الهی است. به اعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی از وی و خط اشارت به تعینات در هویت در تجرد و بی نشانی عالم ارواح است که اقرب مراتب وجود است به غیب هویت در تجرد و بی نشانی (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۹۹).

۱۰. ببقارای زلف اشارت به تغییرات و تبدلات سلسله وجودات است که هر ساعت به نوعی و وضعی دیگر است (لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۹۷).

در آنجا همه چیز واحد و یکپارچه است، در آنجا نخستین با واپسین برابر است و ظاهر با باطن معادل. برعکس، برای پدیدار شدن اندیشه، لازم است که صفات طبقه‌بندی شود و اسماء الله، که نمود ظاهری و سیمای این صفات است، پدیدار گردد. تجسمی کاملاً متقابل و متضاد چون اسماء مضمحل (راهنمایی کننده به سوی گمراهی) هادی (راهنمایی کننده به سوی راه راست)، ظاهر (نمایان و بیرونی) و باطن (پوشیده و درونی) پدید می‌آیند. این اندیشه با کثری و انحنای زلف بیان می‌گردد. لاهیجی می‌گوید کثری زلف ظهور تضاد اسماء و صفات است.^{۱۱}

کثری زلف چنبرگونه در تسلسل خویش در غزلیات، استعاره‌ی است به دام که دل عاشق در جستجوی محبوب در آن گرفتار می‌شود. شبستری می‌گوید:

چو دام فتنه می‌شد چنبر او به شوخی باز کرد از تن سراو^{۱۲}
اما دنیای تجلیات صوفی، شکلی دایره‌وار دارد که انسان در آن فرجامین حلقه است. بدین سان، می‌توان گفت که صوفی در جستجوی حق، در حلقه دنیای ادنی گرفتار آمده است و برای رهایی از آن تلاش می‌کند و این نکته با استعاره بالا کاملاً مطابقت دارد. پدیده‌های جهان گوناگون است و هر یک از این گوناگونیها می‌تواند انسان را به سوی خود بکشد، او را از راه راست دور سازد و وادارش کند که هدف اصلی‌اش را از یاد ببرد و زلف، دارای چنین چنبرهای فراوانی است و هرچین چنبر، دامی است برای دل بی‌تجربه.^{۱۳}

معلق صد هزاران دل زهرسو نشد یکدل برون از حلقه او^{۱۴}
یعنی در این دنیای افسانه آمیز هردلی به‌سویی دیگر کشیده شده است و این دلبستگی به پرده‌ی تبدیل می‌شود که جلوه محبوب را می‌پوشاند.

شاعری ناشناخته که لاهیجی شعری از او نقل کرده است می‌گوید:
سخن زلف مشوش بگذار دل از این شیفته‌تر نتوان کرد
ابتلا نیست در این کار مرا که از این هیچ خبر نتوان کرد^{۱۵}

۱۱. کجی زلف ظهور تخالف اسمائی وصفاتی (لاهیجی، شرح گلشن (از، ص ۳۸۵).

۱۲. لاهیجی، شرح گلشن (از، ص ۳۹۶).

۱۳. گرفتاری عاشق به واسطه تقید به قیود احکام کثرات که هریکی شکنی است از آن چین زلف، (لاهیجی، شرح گلشن (از، ص ۳۸۵).

۱۴. لاهیجی، شرح گلشن (از، ص ۳۸۵. ۱۵. همانجا، ص ۳۸۴.

بنا به آنچه گفته‌ایم، این واژه‌ها کاملاً مفهوم هستند. دنیا—واقعیت ندارد، افسانه‌یی و سردرگم است و نمی‌توان آن را تا آخر شناخت. شناخت جهان یعنی دل را بیش از این شیفته کردن. من جهان را نمی‌شناسم و نباید بشناسم و بدانم، زیرا کوشش من تنها در راه رسیدن به حقیقت یگانه است.

در دنیای مطلق تضادی نیست، اعتقاد و ایمان مفهومی است که تنها برای دنیای ناقص ما خلق شده است. پوشش اندیشه‌ها را کنار بگذار تا آشکار شود که اعتقاد و ایمان، همان بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی است. واژه‌های بسیار معمولی که غالباً صوفیان آن را تکرار می‌کنند، از اینجا مفهوم می‌گردد:

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست در بند کفر مانده و ایمانم آرزوست^{۱۶}
یعنی من در دنیایی بسر می‌برم که ماهیت حقیقی در آن دیده نمی‌شود و برای رخنه به دنیای وحدت سختی و عذاب می‌کشم. یا اینکه مثالی دیگر:

از روی اوست اینهمه مؤمن عیان شده وز زلف اوست این همه کفار آمده^{۱۷}
آن یک زروی اوست به تسبیح مشغول وین یک زموی اوست به زنا آمده
شاهد طنازگاهی بر آن می‌شود که زلف پر پشت خود را کوتاه کند — دنیا واقعی و ابدی نیست و مطلقیت می‌تواند او را ناگزیر کند که ناپدید شود و در نور وحدت مطلق غرق گردد.^{۱۸}

زلف شاهد همواره چون شبی ظلمانی تاریک است و رخسارش همچون آفتابی روشن؛ کسی که حتی یکبار به دیوانهای شاعران تصوف نظری انداخته باشد، مقایسه فروغ آفتاب با جلوه وحدت که تاریکی تکرار را روشن می‌سازد، برایش آشکار است.

این مقایسه را می‌توانیم تا بینهایت ادامه دهیم. ژرفای نماد، اندازه‌یی ندارد و گزینش تجسم با کامیابی شگرفی انجام گرفته و با دقت شگفت‌انگیزی پوشانیده شده است. تجربه توجیه احکام لاهیجی از راه قیاس با کامیابی به پایان رسیده است و نیازی به ژرف‌شدن بیشتر در آن نیست. از این رو زلف را

۱۶. همانجا، ص ۳۸۴. ۱۷. همانجا، شاعری ناشناخته.

۱۸. بریده شدن زلف نسبت بارباب استدلال که علما اند فنا و تغییرات عالم مراد است که سبب حدویش می‌گردد و از محدث استدلال بواجب می‌نماید و نسبت بارباب حال که صاحبان کشف و شهودند بریده شدن زلف اشارت به محو و انطماس تعینات و کثرات است.

رها می‌کنیم و به موضوع دوم یعنی رخسار که برابر نهاد (آنتی‌تز) زلف است، می‌پردازیم. درباره جهان اضداد و تکثر، گفتنی بسیار است و می‌توان آن را از جهات مختلف بررسی کرد، اما برای واحد مطلق تعریفی نیست. در آن، همه چیز و همه کس هست و در عین حال هیچ چیز نیست. اگر من درباره آن هر چه بگویم و سخنان خود را با نفی همراه نسازم دروغی بیش نخواهد بود. از این رو، ساخت استعاره رخسار به مراتب ساده‌تر است و به چند لحظه اصلی می‌انجامد. نخست، کلی بودن آن: شبستری می‌گوید:

رخ اینجا مظهر حسن خدائست^{۱۹}

ولاهیجی شاعر دیگری که از او نمونه‌یی نقل می‌کنیم گفته است:

ای جمله جهان در رخ جانبخش تو پیدا وی روی تو در آینه کون هویدا^{۲۰}

یعنی همه چیز در واحد مطلق خلاصه شده است و دنیای غیر واقعی که تنها سایه‌یی از دنیای واقعی است باز تاب آن است.^{۲۱}

دوم این که، دوست پوشش زلف را به کناری می‌زند و جمال خویش را به محبوب می‌نمایاند.

چون نقاب زلف مشکین از جمال خود گشود

صبح صادق در شب دیجور ناگه رونمود

هم به چشم دوست دیدم چون جمالش جلوه کرد

کافتاب از مشرق هر ذره تابان گشته بود^{۲۲}

چون هر شکل هستی، به گونه‌یی بازتابی از واحد مطلق است، در نتیجه واحد مطلق را می‌توان در هر ذره‌یی یافت.

نمونه‌یی دیگر از همان جا:

صدقیاست گشت هر دم آشکار تا جمالش پرده از رخ برگشاد

چون نقاب زلف از رخ برگرفت جان عاشق گشت واصل بر مراد

۱۹. لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۴۰۰. ۲۰. همانجا، ص ۴۰۲.

۲۱. مقایسه کنید با ترجیع‌بند ناصر خسرو چاپ و. آ. ژوکوفسکی. (گمان نمی‌رود این ترجیع‌بند از ناصر خسرو باشد. در بعضی از نسخ خطی به شیخ محمود شبستری منسوب شده است. ه. ت.)

۲۲. لاهیجی، شرح گلشن (از)، ص ۳۹۶، شاعری ناشناخته.

تا به زلفش سرفرازی می‌کنم سایه او از سرما کم مباد^{۲۳}
 همه استعارات روشن و مفهوم آنها چنین است که من نباید در این دنیای
 تصادفی، ژرفتر شوم و اگر چنین کنم بگذار برای همیشه در آن فرو روم و نور مطلق
 را هیچگاه نبینم.
 مثالی دیگر:

اگر یکبار زلف یار از رخسار برخیزد
 هزاران آه مشتاقان ز هرسو زار برخیزد
 اگر غمزش کمین سازد دل از جان دست بفشانند
 و گر زلفش بر آشوبد ز جان زنهار برخیزد^{۲۴}

و مثالی دیگر:

هر دم بباد رویش جمع آورم دل و جان بازم کند پریشان سودای زلف دلبر
 از رخ نقاب زلفت بردار تا نماند نام و نشان عالم از مؤمن و ز کافر^{۲۵}
 نقش عذاب صوفی که در راه رسیدن به حق می‌کوشد و از دنیایی که گرد او را
 گرفته جدا شده است، با منطق نموده شده است.
 همین تصویر را در نمونه‌ی دیگر می‌بینیم:

عاشق دیوانه چون خواهد که بیند روی یار
 زلف او آشفته گردد پیچ و تاب می‌کند
 تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
 پرده بردار و زرخ فکر صوابی می‌کند^{۲۶}

در اینجا جهتی دیگر از تحمل این درد تصویر گردیده است. همه صوفیان
 معمولاً شکوه می‌کنند که دنیای ظاهر بسیار سماجت دارد و بویژه هنگامی که
 انسان تلاش می‌کند از آن دوری جوید حضور خود را مصرانه تأکید می‌کند.
 همه تصاویر مشهور اغوا و وسوسه قدسیان مسیحی بازتابی از همین تأثرات هستند.
 پس از بررسی ساخت استعاره، می‌توانیم با اطمینان کامل به همان حکمی
 بازگردیم که تحقیق خود را از آن آغاز کرده بودیم. کاملاً روشن می‌گردد که اگر

۲۳. پیشین، ص ۳۹۷، شاعری ناشناخته. ۲۴. پیشین، ص ۳۸۵، شاعری ناشناخته.

۲۵. پیشین، ص ۳۸۴. ۲۶. پیشین، ص ۳۸۵.

بوج مفهوم خود را بسیار مبهم ادا می کنند، بی شک همان تعبیری را در نظر دارند که ما آن را خلاصه کرده ایم. الف برعکس توضیحی اشتباه آمیز می دهد که انگیزه آن رنگ سیاه زلف بوده است که در این مورد، یگانه Tertium Comparationis (وجه شبه) است. نه مقایسه یی دیگر امکان پذیر است و نه همسانی دیگر پدید می آید. اشتباه از این رو نیز آشکار می گردد که حکم الف در سایر واژه نامه ها نیز هست، منتهی در مورد زلف نیست بلکه درباره خال است که کاملاً بجاست و نماد را به درستی می رساند. من امیدوارم به هنگام، آن را نشان دهم.

*

برای این که خوانندگان را خسته نکنم، در این استعارات ژرفتر نمی شویم زیرا ساخت آنها کاملاً روشن گردیده و منطقی بودن آنها اثبات شده است. ژرف شدن بعدی به خوبی امکان پذیر است و از راه طبقه بندی تشبیهات صورت می گیرد. همه می دانند که شاعران ایران در برابر نهادن رخسار شاهد با گل، و زلف با سنبل اشتیاق دارند. بدیهی است که صوفیان این روینای بعدی را نیز به کار می برند و بدین سان نماد را پیچیده تر و تاریک تر می سازند. سپیدی رخسار و سیاهی زلف امکان می دهد که نماد شب و روز پدید آید و چنین قرینه هایی می توانند افزایش یابند. اما بررسی آنها ما را به سویی دیگر خواهد کشاند و از وظیفه مهمتری که در پیش داریم دور خواهد کرد. باید معین کنیم که شاعران دوران نخست چه نگرشی نسبت به این تشبیهات داشته اند. چنان که گذشت به کار بردن این تشبیهات نیاز به شالوده یی متافیزیکی داشت که بدون آن، حق موجودیت از آنان گرفته می شد و دیگر معادل آنچه که بیانگرش بودند و یا نشانش می دادند، نبودند.

از سویی دیگر، پژوهشگران غربی تصوف (نگارنده بیش از همه ر.آ. نیکلسن و ا. براون را در نظر دارد) گرایش دارند که در نخستین مراحل تصوف ایرانی، نقشه طرح شده طریقت و تثبیت تأثرات روانکاوی را بدون آستری متافیزیکی ببینند. صوفیان نخستین مراحل، حتی خودشان گاهی اوقات با اشاره به حدیث:

لا تفکروا فی ذات الله و تفکروا فی آلائه

ترجمه: در فکر ذات خدا نباشید و در فکر بخشایندهای او باشید.

این نکته را خاطرنشان کرده‌اند.

بررسی دیوان سه شاعر کهن صوفی پارسی نشان می‌دهد که آیا براستی همینطور است و آیا واقعاً صوفیان کهن ایرانی از اندیشه‌های متافیزیکی دور بوده‌اند یا نه؟ اگر متافیزیک برای آنها ناآشنا بوده است، آنگاه ساختی که ما به‌دست آورده‌ایم، باید با آثار منظوم آنها همخوانی نداشته باشد. اما اگر روشن شود که لحظات اصلی ترکیبی که درباره آن سخن گفتیم، در تألیفات آنها نیز هست، آنگاه اثبات خواهد شد که در آثار آنها نیز ساخت متافیزیکی همانند، وجود دارد.

برای پژوهش، مناسب‌ترین منابع را که سه دیوان کهن بابا کوهی شیرازی، سنایی،^{۲۷} و احمد جامی‌اند و تازمان ما رسیده‌اند، برمی‌گزینم. روشن است که همه موارد کاربرد این اصطلاحات را در دیوانها نمی‌آورم، زیرا تنها متن فارسی این قطعات، بی‌هیچ افزودگی دیگر، یک کتاب بزرگ خواهد شد. تنها به‌چند نمونه بارز ترسیده می‌کنم که برای مقصود ما کافی است.

در آغاز از دیوان بابا کوهی که کهنتر از دو دیوان دیگر است یاری می‌گیریم.^{۲۸} در این دیوان چنین اشاراتی درباره زلف می‌بینیم:

در خم زلف سیه گارتو چون در بندم

زار چون مرغ شب تار بنالم چه عجب

تشبیه با نمونه‌های لاهیجی که در بالا دیده‌ایم، به‌خوبی همخوانی دارد. لحن معمولی ناله و اندوه در جهان غیر واقعی، در نمونه زیر بیان گردیده است:

چو پریشانست زلف یار ما جز پریشانی نباشد کار ما

آهنگ در هم ریختگی زلف را همچون تضاد دنیای مفاهیم نسبی بررسی کردیم و توضیح دادیم. اینک نمونه‌ی دیگر:

در شب تاریک پیش زلف یار رهنمای عاشقان آمد صبا

یعنی، الهام- وزش نسیم است که پوشش جهان پیرامون ما را برمی‌گیرد. نمونه‌ی دیگر:

شب رفته‌ایم در سر زلف تو چون صبا زلفت به تاب گفت که درویش مرحبا

۲۷. (یوغنی برتلس بعدها، سنایی را شاعر صوفی نمی‌دانست. بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات

فارسی و تاجیکی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵ - ۵. ت.

۲۸. اقتباس از متنی که نگارنده در سال ۱۹۲۴ به‌چاپ رسانیده است.

یعنی هنگام تلاش برای رخنه به آن سوی پوشش و به اسرار روح، آنچه غیر واقعی است می‌کوشد جستجوگر را بفریبد و به سوی خویش بکشانند. نمونه‌ی دیگری:

به زلف خود برآور جانم از تن که یوسف در تنک چاه است امشب
یعنی جسم، نفس را دربند می‌کشد. او را در رهایی از بند یاری کن، بگذار بارخنه به اسرار دنیای تجلیات، از آن دنیا بالاتر رود. این استعاره توضیح اصطلاحات یوسف و چاه را ایجاب می‌کند، اما به آن اشاره نمی‌کنیم تا دیگری بیشتر در این بحث نمانیم. تنها یادآور می‌شویم که [بابا] کوهی کنایه به محبوب را که زلفان خود را به چاه می‌آویزد و یوسف را بیرون می‌کشد، دوست دارد و زلف در این متن همچون جبل‌المتین (ریسمان محکم) توضیح داده شده، اشاره‌ی به آیه مشهور قرآن است (سوره ۳، آیه ۹۸).

نکرده سجده اگر اختیار زلفش را لعین در دل آدم ندید ذات خدا
اشاره به علت سقوط ابلیس است. ابلیس می‌بایست در برابر انسان سرفرو
آورد؛ در اینجا بین انسان و زلف، نشان برابری (=) نهاده شده است. یعنی انسان
همچون مرحله‌ی نهایی و آخرین هدف در حلقه‌ی زنجیر تجلیات است.

منم خال سیاه روی ماهش میان چین زلفین مسما
در اینجا زلف آشکارا با اصطلاح مسما توضیح داده شده است که در مفاهیم صوفیه
یعنی آنچه که از طریق تجلی از اسم منشاء دارد. اسماء، نامهای الهی است یعنی جهان.
محمدی که دوزلفش بود شب معراج...

پیچیده‌تر شدن بعدی تشبیه نخستین. آهنگ شب به کار رفته و نشان برابری
محمد = انسان کامل = احدیت جمع، چنین است.

در این مصرع محمد (ص) همچون نخستین آفریده، جلوه‌گر می‌شود.
اینک به بررسی رخسار می‌پردازیم که چنان که در بالا گفتیم، کار برد
کمتری دارد.

سوختم پروانه‌سان از شمع رخسار شما
یعنی من در توحید مطلق به فنا رسیدم. تشبیه با به کار بردن آهنگ شمع پیچیده‌تر
شده است.

در ذره ذره بین رخ او را در آفتاب

یعنی همه جهان، تنها مظهر احدیت و توحید مطلق است. در اینجا از آهنگ آفتاب نیز کار گرفته شده است.

به هوای گل رخسار تو ای سرو بلند
همچو بلبل به چمن زارینالم چه عجب
آهنگی است آشنا که با بهره گرفتن از استعارات گل و بلبل پیچیده تر شده است. این مثالها کافی است تا قانع شویم براینکه بابا کوهی از این اصطلاحات کاملاً مطابق با طرحی که در بالا آوردیم سودجسته است و در نتیجه سیستم فلسفی او باید در خطوطی کلی با نظریات مؤلفان متأخر یکسان باشد.
نمونه هایی نیز که از دیوان احمد جامی نقل می کنیم به همین اندازه قانع کننده است: ۲۹

اگر از زلف تو یک حلقه پدیدار آید
ای بسا پیر که از خرقه به زنا آید
توافق کامل با نظری است که در بالا ابراز شده است. احمد جامی این موضوع را با اشتیاق بسیار در اشعار خود می آورد.
همه خوبان و شاهان جهان را
ز خالت دانه وزلف تودام است
جز کمند زلف یارم در جهان
عاشقان را پای بند و دام نیست
زلف او دام بلا و خلق عالم صیداو
هریکی جان می دهد تا خود که یابد دانه پی

یعنی مردم در جستجوی وحدت به دام جمع می افتند.
کافری جز در میان تاب زلف یار نیست
گیر کی جز در بر آن نرگس خونخوار نیست
اصطلاح رخ نیز با همین پیگیری به کار می رود.

بسکه جانم ز تمنای رخ یار بسوخت
دل هر سوخته برزاری من زار بسوخت
با وجود درد خود درمان چکار آید مرا
بسی جمال روی تو بستان چکار آید مرا
در اینجا واژه بستان جایگزین جنت — بهشت گردید که آن نیز جمع است. از این رو

از آن دست می کشیم و به جستجوی فرد برمی آییم.

در دیوان سنایی، همانندی کامل می بینیم و چند نمونه از آن را نقل می کنیم.^{۳۰}
از فتنه زلف مشکبارش گویی که همیشه در خماریم
این اشاره به حالتی است که صوفیان آن را سکر (سرمستی) می نامند.

چه رسمست آن نهادن زلف بردوش نمودن روز را در زیر شب پوش
فتنه را در عالم آشوب و شور با سر زلفین تو اسرارها
گرچه خوبست به گرد رخ تو زلف دراز خط بسی خوبتر از زلف دراز آوردی
یعنی، وحدت مطلق بهتر از جهانی است که زیبایی نیز دارد.

اندر خم زلف بت پرست حاجت ناید به روشنایی
دوباره اشاره‌ی است به بی‌ایمانی وابسته به زلف:

ما عاشق روی آن نگاریم زان خسته و زار و دلفگاریم
باید درباره نقل قولهای ویژه‌ی که از این دیوان کرده‌ام، توضیحاتی نیز بدهم.
اصطلاحاتی را که بررسی کردیم، سنایی در قصیده‌ی برای ابراهیم شاه غزنوی و در
مفهومی غیر عرفانی به کار برده است. اما آنها با وجود نزدیکی بسیار با نظریات تصوف،
با طرح پیش گفته، همخوانی کامل ندارند.

قبله خود ساخته از پی ایمان و کفر زلف نگون ترا روی ستان ترا
پرده زنان روز و شب حلقه زلف ترا غاشیه کش چرخ پیر بخت جوان ترا
شاید در اینجا آغاز گسترش این اصطلاحات را می بینیم، که از اشعار خواص،
و بیش از آن، از اشعار عاشقانه مردمی، به چکامه‌های صوفیه راه یافته‌اند.

*

روشن است که ترتیب دادن فهرست جامع این تشبیهات و مطالعه اساسی ساخت
آنها، دارای اهمیت بسیاری است. رمز سطرهایی که هنگام مطالعه معمولی، تنها جنبه
ظاهری آنها درک می‌شود و بویژه برای خواننده اروپایی مفهوم نیست، هنگام چنین
بررسی و مطالعه‌ی کشف، و مقصود واقعی نگارنده روشن می‌شود و امکان داوری درست
درباره آن فراهم می‌آید. اشاره دیگری نیز باید بکنم و آن اینکه نگارنده تأیید نمی‌کند

که طرح او برای هر شاعر صوفی حتمی است و آنها امکانات دیگری برای ابراز اندیشه خود نداشته‌اند. شخصیت‌های نمایان جداگانه‌یی می‌توانسته‌اند برای درهم شکستن آن شکل‌هایی که پرداخته سنت هستند و نیز برای یافتن راه‌های تازه بکوشند. البته برای خاورزمین، که اهمیت زیادی برای سنتها قائلند، با این که سنت‌شکنی چندان از ویژگیها نیست، ولی در آنجا نیز چنین امکانی هست؛ و نگارنده می‌تواند نمونه بسیار جالبی از این سرپیچی خلاق از طرح سنتی برنماید.

این نمونه، مثنوی کوچک شهیدی دده شاعر ترک و درویش فرقه مولویه است که در محلی به نام مغله در ولایت «من تیشه» به دنیا آمده است. مثنوی او، گلشن وحدت که نگارش آن در سال ۹۲۷ هجری (۱۵۲۰-۱۵۲۱ میلادی) به پایان رسیده است،^{۳۱} عبارت است از حکایتی استعاره‌ی درباره‌ی مباحثه‌ی اجزای گوناگون رخسار شاهد با یکدیگر، که منظومه‌ی کامل و نوعی مناظره است. مؤلف در مقدمه‌ی منشور خود می‌نویسد که این اثر را زیر تأثیر منطق الطیر پرآوازه‌ی عطار و به تقلید از این اثر نگاشته است. موضوع منطق الطیر، مقایسه‌ی صوفیان مقولات گوناگون و توصیف راه‌ها و شیوه‌های آنها در نیل به توحید که ضمناً گروه‌های گوناگون صوفیه به شکل نمادی در سیمای پرندگان مختلف تصویر شده‌اند. شهیدی نیز همین وظیفه را در برابر خویش می‌نهد ولی به جای پرندگان، اجزای گوناگون سیمای شاهد، یعنی رخسار، خال و جز اینها را به کار برده است. باید یادآور شد که شهیدی به روشنی اعتراف کرده است که به کار بردن نمادهای مرسوم در مفهومی دیگر چه دشواریهایی برای او پدید آورده است. او برای رفع هرگونه سوء تفاهمی، مقدمه‌ی وسیعی به زبان فارسی^{۳۲} بر منظومه نگاشته است و در آن تعبیر اصطلاحات خود را بدقت باز نموده است. بنابر توضیح او رخسار به معنی محبوب است که همانند شمعی جمع آنها را [یعنی صوفیان را - برتلس] روشن می‌سازد. زلف به معنی عاشقی است که در راه توحید می‌کوشد و ماهیت راز وحدت برای او آشکار می‌گردد و ضمناً او نمی‌تواند آن راز را پنهان دارد و بی‌اختیار همانند منصور [یعنی حلاج - برتلس] فریاد انا الحق بر می‌کشد.^{۳۳}

۳۱. نسخه خطی موزه آسیایی <B 1810> Nov. 29.

۳۲. منظومه به زبان ترکی نگاشته شده است.

۳۳. نسخه خطی موزه آسیایی، <B 1810> Nov. 29، ورق ۳۶۳ الف.

نمی‌توان نادیده گرفت که گزینش این قیاس بسیار کامیاب بوده و تا اندازه‌ی می‌تواند مفهوم باشد. اما تنها تا اندازه‌ی معین، و ما همخوانی کامل آن را در اینجا نمی‌یابیم و سستی کار مؤلف نیز در مقایسه با سنتهای تصوف، که قرن‌ها مشهور بوده، در همین است. اما در اینجا به تحلیل کامل این اثر نمی‌پردازیم، زیرا این نیز ما را از هدف اصلی دور خواهد کرد.

در پایان، تنها به نکته‌ی دیگر اشاره می‌کنیم. ما کاری نه چندان بزرگ انجام داده‌ایم و تنها بخش کوچکی از مطالب انبوهی را که نظم تصوف در اختیار ما گذاشته است، بررسی کرده‌ایم. با این همه، نتایج بی‌درنگ به دست آمد و در زیر پای خود شالوده‌ی استوار یافتیم. و می‌توانیم با اطمینان نظریاتی را ابراز کنیم، که بدون این کار زمینه و پایه‌ی برای آن نمی‌بود. این کامیابی ضرورت ادامه کار را در همین سطح نشان می‌دهد. هرگام بعدی به دستاوردهای تازه‌ی خواهد کشید و سرانجام راهنمای خوب و قابل اطمینانی به دست خواهیم آورد که ما را از خطر گمراهی و هلاکت در وادی استعارات تاریک تصوف ایرانی حفظ خواهد کرد.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____

Vol. _____

Book No. _____

Accession No. _____

Copy _____

واژه‌نامه اصطلاحات تصوف

مرآت عشاق

متن

متنی که در زیر می‌آید به وسیله یوگنی ادواردویچ برتلس از روی نسخه خطی موزه آسیایی، Nov, 28، که واژه‌نامه تصوف در نسخه‌ی خطی از مؤلفی ناشناخته و بدون تاریخ و زیر عنوان مرآت عشاق است، تهیه شده است. اصل نسخه خطی فعلاً مفقود است. یوگنی برتلس تمام متن را براساس مقابله با سایر واژه‌نامه‌های مشابه کشف کرد، واژه‌ها را به ترتیب الفبا در آورد و تذکر داد که آنها در کدام صفحات نسخه خطی هستند. چنانکه از متن نوشته ذلف و دخساد برمی‌آید، او متن واژه‌نامه دیگری از اصطلاحات تصوف را نیز طبق نسخه خطی موزه آسیایی <B 1810> Nov 29 تهیه کرده بود. این اثر یوگنی برتلس نیز مفقود است. یوگنی ادواردویچ برتلس خیال داشت با بهره‌گیری از متن چند واژه‌نامه اصطلاحات تصوف، این اصطلاحات را با سودجستن از شیوه‌ی که در مقاله ذلف و دخساد به کار رفته است، مورد پژوهش قرار دهد. مقاله ذلف و دخساد مانند کلیدی برای استفاده از متن مرآت عشاق است که در زیر می‌آید ه. ت. (در این متن رسم الخط نسخه خطی حفظ شده است. — م.)

آب حیوان

وجود مطلق و تعین اول را کویند و بر مجلای تجلیات الوهیت حق هم اطلاق نمایند. بیت:

ما آب روانیم و تو دریای حیاتی جویای توایم از همه سورو بتوداریم
نظم:

فوه ماء الحیوة شاربہ خضر لسم یصل الی الظلم

آب روان

فرح وصفای دل را کویند که از علوم و معارف حقیقی باشد بشرط آنکه شیرین و صاف بود. بیت:

تا عارض جانانه بما کرد تجلی در کلشن دلها همه چون آب روانیم
گاه باشد که علوم حکمی و شرعی بآب ممثل گردد و گاه باشد که صفای
دل و مسئله توحید بان مصرر گردد و کلام اهل کمال هم مصور بآب
روان شود اما اگر آب کرم باشد کلام اهل جذبه و سکر باشد و اگر سرد
باشد کلام ارباب محو و عقول سلیمه باشد

ابد

عبارت از امتداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات
منفعله بر وجهی که مسبوق باشد بماده و مدت لیکن دایم و باقی
بود بتجدد ظهور اولت ذات حق در آخریت او

ابد الابد

همان امتداد است [نظر: ابد] اما باعتبار سقوط ملاحظه آخریت و عدم اعتبار
نهایت و غایت اصلاً. بیت:

ما را سخن از یار قدیم است درین راه زین پیش مگویید حدیث حدثان را

ابر

حجاب دل را کویند که از ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی باشد
و مانع مشاهده آفتاب تجلی اسمائی و ذاتی گردد و در هر مرتبه از
مراتب و اطوار باشد. بیت:

فسرده جند توان بود کونسیم فنا که ابر پستیم از پیش آفتاب برد

ابر

اعوجاج سالک را کویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب
سقوط درجات و حاجب کمالات او گردد از روی کشف در حال شهود
چهره معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود. بیت:

در گوشه امید چون نظر کان ماه چشم طلب دران خم ابرو نهاده ایم

اتصال

ملاحظه و شهود عارف را کویند در مرتبه طور روحی این معنی را که

تعین وجود او در وجود مطلق مستهلک است و این حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق گردد در عین مشاهده ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی و حضوری. بیت:

کسستم از همه فکری و در تو پیوستم چشیده یک قدح از لعل تو چنین مستم
احد

اسم ذات بحت و مطلق معنی است باعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از اسماء و صفات

احدیت

اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند و ملاحظه عدم تقید او بتعدد نعوت و صفات کنند

احدیة الجمع

اسم همان مرتبه احدیتست اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسبت و اضافات در ذات احدیت و اتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. نظم:

بیا و بنکر اگر چشم خرده بین داری که سنک ریزه بطحا عقیق و مرجانست

احسان

کمال عبودیت و پرستش آفرید کارست خالصا لوجه الله چنانچه همیشه بنور بصیرت در مشاهده جمال باشد و بجان و دل در مطارحه انجمن وصال الاحسان ان تعبده الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک

احوال

آن کیفیت فیضی است که از مبداء عالی بر دل سالک عارف فرود آید اما سریع الزوال باشد و قرار نکیرد و اگر قرارپذیر گردد فیوض را مقامات کوینند. بیت:

پریشانم چو زلف عالم اینست بگفتم موبمو احوالم این است

ادادت

لمعه محبت را کوینند در دل که باعث توجه گردد بمطلوب حقیقی طوعا و کرها و این معنی را مراتب است:

اول مرتبه آنکه باعث بر ترک قیود و اضافات و هجرت رسوم و

عادات مرید باشد. بیت:

از عادت و رسم اهل تقلید چون شکر کنم که باز رستم
مرتبه دوم آنکه با وجود توجه مرید بمراد حقیقی در طریقه طلب بر استقامت
و ثبات باشد و آن لو استقاموا علی الطریقه لاسقینا کم ماء عرقاً. بیت:
رهی نمی برم و چاره نمی یابم مگر محبت مردان مستقیم احوال
مرتبه سیوم ذهول مریدست از غیر مراد و مشاهده عین مرادست هم
بعین مراد. بیت:

نامرادی جهان بردل خود خوش کردم

چون ترا از من دلخسته همین بود مراد

آدزو

میل است باصل و مبداء خود با اندک اگاهی از مبداء بوجهی از وجوه. بیت:
یارب این آرزوی من چه خوش است تو باین آرزو مرا برسان

۱۸ غنون

فرط تعلق و محبت را کویند بنوعی که از جمیع تعلقات و صور کثرات
منقطع و منخلع گردد و این معنی در طور خفی دست دهد. بیت:

ارغنون می نوازم و ناقوس جام می خورم زدست نکار

آذ

آرزوی نفس را کویند که بطریقه هوا و هوس و مقتضای نفس باشد. بیت:
ای ز غفلت غرقه دریای آز می ندانی کز چه می مانی تو باز

آزادی

خلاصی عارف را کویند از قیود جمیع ما سوی الله تا حد صفات و افعال
و آثار. بیت:

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و ازهر دو جهان آزادم

۱۹ دل

امتداد فیض را کویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالی
اسماء فعلی بر وجهی که مسبوق بماده و مدت نباشد هر آینه ازلیت
ذات ز سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که
در مادون عالم مثال که عالم ملک و شهادتست ذات را تجلی در
اسماء فعلی است و مقرون است آن افعال بماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام

است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلک جسمانی است متقدر و متحقق گردد. بیت:

درازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
اذل آذال

عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسما و صفات باعتبار سقوط اضافات. بیت:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل
چرا که مرتبه صفات سبعة ذاتیه و مرتبه ذات بحت ماورای رتبت ازلت
که مرتبه صفات فعلی

اسلام

متابعت اعمال را گویند این هم مانند ایمان بسه قسم باشد:

قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن و این مرتبه عام باشد و الله یدعوالی الاسلام.

قسم دوم متابعت قوی باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیده مذکوره این مرتبه ارباب طریقت باشد چنانچه قسم اول مرتبه اهل شریعت بود.

قسم سوم تحقق است بحقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود و همی خود این مرتبه اسلام حقیقی گویند ان الدین عند الله الاسلام درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی کشته بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار
حاصل اسلام راجع شود بسه مرتبه تملق و تخلق و تحقق تملق انقیاد قولی باشد قل لن تومنوا ولكن قولوا اسلمنا و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمون عن یده و تحقق انقیاد ذاتی است قل لله الامر جميعاً

اسم

عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از صفات و نعتی از نعوت

اسم اعظم

الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیه و افعالیه و اثاریه

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف
اسری بغیر از محض ذات نباشد اما شاید که بتعلل غیری موقوف باشد
همچو صفت علم که موقوف است باعتبار معلوم و عالم علیحده یا آنکه
موقوف باعتبار غیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات بآن
موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. بیت:

بزیورها بیارایند حسن خوب رویان را

توسیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارائی

اشتیاق

کمال انزعاج دل را کویند بمیل اصلی بسوی مبداء اولی و این شوق
را مراتب است چون میل دل بمرتبه رسد که بهیچ وجه طالب در
سلوک طلب بهیچ چیز مقید نکردد و تردد خاطر و اضطرابش همیشه
روز افزون باشد و به نیل هر مرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید
نشود اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هر دو کر پیش آیدش در پذیرد تا دری بکشایدش
اینچنین باید طلب کر طالبی تو نه طالب بدعوی راغبی
و این شوق و طلب بمرتبه رسد که ملاحظه رغبت و شوق را در جانب
معشوق بکمال یابد و این طور شوق کاهی بلباس عاشقی کاهی بعنوان
معشوقی ظاهر گردد و در مرتبه طور سری و روحی باشد. بیت:
همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت

شده بی قرار و مجنون زتوشوق و آرزو هم

و چون این شوق در کمال خود برنک عشق برآید چنانکه عاشق را وصل
و هجران یکسان بود و کفر و ایمان بیک عنوان مجنون لیلی راهمیشه
باخود بلکه یک روح بدو بدن متعلق داند و مطلقا وجود خود جدا نداند
و غیر معشوق در سراپای وجود نیابد و این در نهایت طور خفی باشد. بیت:
و ما بین شوق و اشتیاق فیت فی تول بخطر او تجل بحضرة

آشنائی

تعلق عنایات اولی و رابطه رحمة ازلیه را کویند که بهمه موجودات

پیوسته است. بیت:

زآشنائی چون دلت بیکانه است هرچه میکویم ترا افسانه است
اعراف

مقام شهود ذات کویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات بنوعی که هر دو
جانب نقدی و تقید را ملاحظه نمایند و عارف دربرزخ و حاله متوسط
باشد و علی الاعراف رجال. لمولفه:

عارف چو با عراف سرکوی توآید نظاره کنان روی ترا سوی توآید
اعیان ثابته

حقایق و ماهیات ممکنات را کویند که درحضرت علم ثابت است لایغرب
عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض

افتادگی

رویت عدم قدرت بنده را کویند بر اداء حق عبودیت که سزای حق
باشد. لمولفه:

فتادم بر سر راهی که روی یار خود بینم
درین افتادگی یکره دلش افکارخود بینم

افسانه

ملاحظه اعمال گذشته را کویند درحینی که توجه بتکمیل نفس درخاطر
متمکن شده باشد. بیت:

افسوس دل افسانه عشق است ولیکن باقی بجمالت که فسون است و افسانه

افسردگی

غلبه برودت مائیه احکام طبیعت را کویند که آتش شوق معارف الهی
را فرو نشاند. بیت:

تا یکی افسردگی می ماندت صد جهان مرد کی می ماندت

افسوس

تأسف سالک را کویند بر فوت اوقات و عزم تدارک مفات

افق اعلی

نهایت سیران را کویند بر فلک وجود و منتهای این در حضرت و احدیت
و عالم جبورت باشد

افق مبین

نهایت تکمیل نفس است در علوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی
بنوعی که دل عارف هم مرآت اسرار غیب باشد و هم تماشاگاه عالم
شهادت و این رتبت انبیا و مرشدانرا ظاهرست و انک بالافق المبین

آلودگی

اتصاف دل را کویند بصفات بهیمی و سبعی در طور قالبی. بیت:
یا ازین آلودگی پا کم بکن یا نه در خونم کش و خاکم بکن

آله والله

اسم ذات واجب الوجود است باعتبار جامعیت صفات ذاتیه و نعوت
کمالیه در حضرت علم و عین و در مرتبت افعال و آثار

ام الكتاب

عقل اول و قلم اعلی را کویند و عنده ام الكتاب الایه

امتداد نفس (حمانی

عبارت است از استمرار تجلی ذاتی بر مخارج مراتب حروف عالیه و
کمالات وجودیه و مراکبات تامه بر وجهی که متضمن ظهور شئونات
و بروز نشأت الهیه و اکوان امکانیه گردد کما قال صلعم انی لاجد نفس
الرحمن من جانب الیمن

آمدن

رجعت عارف واصل را کویند بمقام بشریت و مرتبه صورت از فضای
عالم ربوبیت

الامود العامه

هی ما لا یحتص بقسم من اقسام الموجودات التي هی الواجب و الجوهر
والعرض

امیری

اجرای سالک را کویند حکم سلطان روح را در مملکت بدن بر رعایای
قوای طبیعی و بر جنود و عساکر طبایع نفس حیوانی. نظم:

در عالم ملک بی نظیریم و ندر ملکوت هم امیریم
کر چه مرغان عشق بسیارند همچو عنقا امیر مرغانیم

امین

عارف سالکی را کویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سر و علانیه مخطور خاطر او نکردد و غیر اخلاق کریمه در ظاهر احوال او دیگر امری معاین نشود و اگر چه در دیده ظاهر بینان احوال و اعمالش مرضی نباشد چنانچه جماعت ملامیه که در صورت محل انکار و مذام عوام اند وفی الواقع متوجه وجه حق اند علی الدوام. بیت:

عشق حالست که جبریل برو نیست امین

صاحب حال شناسد اثر اهل یقین

افانیت

ملاحظه وجود مطلق را کویند در مراتب محسوسیه یا معقولیه چرا که مشارالیه با ناغیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود اما ظاهرا محفوف بود بصورت تعینات و اضافات. بیت:

زحلاج آن انانیت عجب نیست کانا لحق گفتن او بی سبب نیست

اندوه

حیرت سالک را کویند در کاری که سبب وجدان و فقدان آن پیش او مجهول باشد. بیت:

تا در اندوهت بسر می برده‌ام هر زمان دردی دگر می خورده‌ام

انکشت

صفت احاطه را کویند بجمیع درجات وجود قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن

اولوالالباب

هم الذین یاخذون من کل قشر لبه و یطلبون من ظاهر الحدیث (؟)
سر الالتفات و هو العدول من المخاطب ای الغایب او بالعکس او
ای المتکام

۵۶

علامت و نشانه کمال عشق را کویند که زبان از شرح تفصیل آن قاصر باشد و بنان بیان از رسم حقیقت آن مقصر و از غایت اضطراب و اضطراب جهت

دفع کربت و رفع ضجرت باین آهسرت متوسل گردد که ان ابراهیم
لاواه حلیم و این در مرتبه طور روحی بود. بیت:

آه اگر از جای خاص آید پدید مرد راحالی خلاص آید پدید
ایمان

مقدار معرفت را گویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان
ممکنات در دانش باشد و آن سه قسمت ایمان یقینی و ایمان غیبی و
ایمان حق اول را علم الیقین دوم را عین الیقین سوم را حق الیقین اول مرتبه
عوام است و این بدو نوع باشد

اول آنست که بمحض تقلید اعتقاد مطابق واقع داشته باشد در مراتب
نفس که اماره و لوامه و ملهمه است

نوع دوم آنست که در مرتبه نفس مطمئنه و طور قلبی بنور برهان اعتقاد
صحیح بحق و حقایق موجودات حاصل آید بر وجهی که ملکه عین-
الیقین را مستدعی گردد این مرتبه مخصوص ارباب حدود و رسوم باشد
قسم دوم از ایمان آنست که چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت
عملی عین بصیرت بنور کشف و شهود منور گردد و ابواب درجات جنات
تجلیات بر روی سالک بکشایند و بخطاب ارجعی مشرف گردد و جمال
مطلق معنی را چنانچه پس پرده انظار و اعمال و اقوال نظر میکرد
بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات در مرتبه طور سری و
روحی و حقی هم مشاهده کند

قسم سیوم مرتبه حق الیقین است و آن در مرتبه طور حقی چون وجود وهمی
سالک در عین معنی مطلق و وجود مستهلک گردد بعد از آن بخلعت
بقاء ابدی و من قتلته فانا دیته مشرف گردد و برسند رفیع حق الیقین
که رتبت فاذا احبته کنت سمعه و بصره فبی یسمع و بی یبصر متمکن
نشیند درین مرتبه نه ایمان می ماند نه کفر بلک کفر عین ایمان است و
برعکس چرا که نسب و اضافات بالکل از میان برخیزد. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر است کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد
آئینه

مجلی تجلی حقیقی را گویند که بصورت اعیان ثابت و ا کوان غیبیه ظاهر

شود. بیت:

ای آینه جمال شاهی که توئی وی نسخه نامه الهی که توئی

باب‌الابواب

توبه را کویند که مدخل سالک است بجانب جناب قرب و رجوع است
بارادت خویش بمبداء اصلی چنانچه موت طبیعی همین رجوع بمبداء است
اما بی‌ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنگ تقرب بمقام انس
نماید باید که از جمیع حجب و موانعی خارجی کذر کند هرآینه اول از باب
الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجبان موانست باید کرد
برین تقریر توبه رجوع از ما سوی الله باشد و عروج بر معارج فزبلی
مع الله و این مواجهت متفاوت المراتب است چرا که ذنوب و معاصی هم
متفاوت است و بحدی رسد که وجود سالک هم که حجاب راه باشد و بمثابه
جرم و کناه توبه از آن هم باید نمود که وجود ک ذنب لایقاس به ذنب چرا
که هر که حجاب طالب است از لواحق وجود اوست. بیت:

این چه رسمست که بر روی نقاب اندازی

چهره بکشای و برانداز ره رسم و نقاب

باختن

انصراف دل را کویند از صور اعیان. بیت:

هرچه کاهی تاختی که باختی جمله در آب روان انداختی

باد

تقلب دل را کویند از حالی بحالی اگر از مشرق عالم وجوب و کشور
وحدت تقلب یافته باشد آنرا باد صبا کویند. و اگر از جهة مغرب در عالم
کثرت و امکان متحرك شده باشد آنرا دبور خوانند. بیت:

بادی که نیست از سرکوی تونیست باد

من نیز دل بباد دهم هرچه بادباد

باده

عشقی را کویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه محبت
مبتدیانه است. بیت:

صوفی ارباده باندازه خوردنوشش باد ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

بادۀ صافی

عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذت وصل و آلام بعد و
حرمان چه این هر دو حال مشعر از بقاء حجاب هستی عاشق است که
مستدعی ادراک و ملاحظه لذت و الم کشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت
و موصلت نموده است. بیت:

وصال اهل هوس جویند عاشق را بس این دولت
که او در کوی تو بد نام جمعی بد کمان کردد
و این مرتبه عشق طالب راغب را در طور سری و روحی دست دهد و
صفای باده بحسب مشارب باشد. بیت:

اندوه دلم چو جام رنکین ببرد این باده صاف هم دل و دین ببرد
آزاده شوم بجامی از هستی خویش و اندوه جهان زجان غمکین ببرد
بادی کران

احوال بدن و احکام نفس و تن را نامند. بیت:
سرکه نه در پای عزیزان بود بار کرانست کشیدن بدوش
بازی

تحول نشأت الهیه را کویند. بیت:
بازی چرخ بشکند بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
باطل

بر ما سوای اطلاق نمایند چون حق مظهر مطلق وجود است هرآینه خلاف
حق که باطلست پیش نظر حقیقت بین اعدام خواهد بود. بیت:
الا کل شی ما خلا الله باطل و کل نعیم لا محاله زایل

بام

مجلای تجلیات معشوق را کویند. بیت:
بام برآ وجلوه ده ماه تمام خویش را مطلع آفتاب کن گوشه بام خویش را
بامداد

مقام گردش احوال را کویند که موجب ترقی سالک باشد از مرتبه ظلمت
سفل بنور علویات. بیت:
بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار

بت

مقصود اصلی و مطلوب حقیقی را کویند بهر صورت و هر پیکر که ظاهر گردد. بیت:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود ز ناز بستن عقد خدمت
مسلمان کر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
بدایت این ملاحظه و شهود در دیده بصیرت در طور سری رخ نماید
اما نهایتش در طور خفی باشد

بحر

وجود مطلق را و هستی حق را کویند. بیت:

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است ذره عالم است
بدل کردن

عدول عارف را کویند از مقامی بمقامی اعم از آنکه جهة ترقی نفس خود باشد یا جهة ترقی دیگران و لهذا بدلا را ابدال کویند که همیشه ابدال حالی بحالی کنند و توجه باطن ایشان باصلاح احوال خلق و جذب نفوس موجب تبدلات اطوار ایشان گردد و لهذا در خبرست از حضرت سیدالبشر صلوات الله و سلامه علیه ان بدلا امتی لایدخلون الجنة بصوم و لا صلوة ولكن بسلامة الصدر و سخاء النفس و نصيحة المسلمين چون تبدل احوال سالک جهة تکمیل نفس باشد در سلک اهل تبدل و تلوین باشد که بمشرب ابدال این مناسب است اولئک یبدل الله سیاتهم حسنات. بیت:
از مقامات تبدل تا فنا پایه پایه تا بدرگاه خدا

بر

صفت ربوبیت را کویند

بر سیمین

صفت ترتیب (شاید تربیت؟ ی. برتلس) عارف را کویند بنوعی که موافق طبع باشد. بیت:

برچون سیم خود منما بقلاشان بازاری

که دارم بازررخسار خود عزم خریداری

برخاستن

توجه عزیمت صادق را کویند بمبداء وحدت بنوعی که موجب قطع

تعلقات صوری و معنوی بود. بیت:

برخیز که این نشست برخاستنی است بالا و نشیب و بست بگذاشتنی است
برق

لمعات عشق و لمحات شوق را کویند که از ذات اقدس و حضرات مقدس
بر دل سالک لایح گردد اما آنرا ثبات و قراری نباشد و این در مبادی
سلوک عاشقان باشد. بیت:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دلفکارچه کرد
البصيرة

قوة القلب المنور بنور القدس یری به صور الاشياء و ظواهرها و هی التي
تسميتها بالحكماء العاقلة النظرية و القوة القدسية

بلا

امتحانات آلهی را کویند که جهة تطهیر نشاة سالک باشد. بیت:
هر بلا کین قوم را حق داده است زیر آن کنج کرم بنهاده است
بیت:

و منك شفائی بل بلائی منة و فیک لباس البوس اسبع نعمة
بلی

و هو اثبات لما بعد النفی كما ان نعم تقرير لما سبق من النفی

بناکوش

مناط سلسله اعتصام را کویند در ملاحظه حقایق در حضرت الهیه و صفات
جمالیه بر سبیل عموم و اشتمال. بیت:

از خط و خال و رخ و زلف و بناکوش و جبین

لشکر آورده و بر قلب دل ما زده

بندکی

قبول تکالیف آلهی را کویند اما بطریق طوع و رغبت نه از خوف و رهبت.
بیت:

فاش میگویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

بنفشه

نکته را کویند که ادراک بشری بآن راه نبرد و عقده آن بنظر و فکر انحلال

تپذیرد. بیت:

باغ از خط خوب لب شیرینش خجل شد

کوهیچ بنفشه شکر آلوده ندارد

بوستان

مقام دل کشادگی عارف را کویند اعم از آنکه بمرتبه و مقامی مخصوص

باشد. بیت:

دوستان در بوستان چو عزم می خوردن کنند

اول از یاران دور افتاده یاد من کنند

بوی

آگاهی دل را کویند از علاقه ازلی و پیوستگی اولی که در مقام جمعیت بوده

باشد و اکنون بواسطه عروض پریشانی هوای نفسانی تفرقه بان راه یافته

باشد. بیت:

بوی سنبل زدم باد صبا می آید خوش دلم هرچه از آن یار بما می آید

بهار

فرح و سرور سالک را کویند در حین غلبه احکام شوق بر وجهی که مفضی

بود بترک عبادت که از راه رسم و عادت صادر شده باشد. بیت:

بهار آمد بیا و توبه بشکن که در وقت ذکر صوفی توان شد

و بهار بر اعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار

کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند

بیابان

مقام حیرت و هیمان را کویند. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه در رکاب آرند پای آنجایگاه

بیت الله و بیت الحرام

دل عارف موقن را کویند که رسوم ما سوی الله را در حریم او راه نباشد و

منزلگاه محمل شوق باشد در طریق سیر الی الله کما قال النبی علیه السلام

قلب المؤمن بیت الله و گاهی هم دل سالک را کویند باعتبار انقطاع از

صور اغیار و از جهة مظهریت تجلیات آلهی در صور آثار و اجرام عنصری

و باین وجه او را صدر کویند. نظم:

نیست مسجد جز درون سروران آن مجازست این حقیقت ای فلان
مسجد اقصی درون اولیاست جای خاص حق بود آنجا خداست
بیداری

عالم صحو را کویند جهة تکمیل نواقص. لمولفه:
ز حد شد ناله شبها و بیداری خوش آنروزی

که در کویت کنم خواب اجل در پای دیواری

بیرون

عالم ملک و شهادت را کویند. بیت:

بیرون دوید یار ز خلوتکه شهود

خود را بشکل جمله جهان هم بخود نمود

بیکاری

اشتغال دل را کویند بامور حسیسه دنیوی و تهیه اسباب لذات حسی. بیت:

کار دنیا چیست بیکاری همه چیست بیکاری گرفتاری همه

بیکانکی

استغنای عالم الوهیت را کویند که بر سویدای دل سالک تابیده باشد

و چنانچه آن ذات غنی مطلق بهیچ چیز افتقاری ندارد عاشق راهم از

همه اغیار و خویش و تبار بیکانه سازد. بیت:

ما را خیال روی تو دیوانه میکند وز خویش و آشنا همه بیکانه میکند

بی نوائی

بعد و حرمان دل را کویند از مطلوب حقیقی بواسطه موانع بشریت. بیت:

هر که شد از هم زبان خود جدا بی نوا شد کرچه دارد صدنوا

بیهوده

صرف وجهه دل را کویند از ذات اقدس و توجه خاطر بمشتهیات نفسانی. بیت:

جانم آلوده است از بیهودگی من ندارم طاقت آلودگی

بیهوشی

مقام طمس فنا را کویند از احکام بشریت و انتفاء صفات امکانیت. بیت:

رسم این وادی فراموشی بسود کنکی و کری و بیهوشی بود

پاک بازی

توجهی را کویند که خالص بود از شوایب اغراض نفسانی خواه امر ظاهری

باشد یا باطنی. بیت:

اندر قمارخانه و ندان پا ک باز در بازهرچه هست نمازی و بی نماز

پای

مقدمات فکر و نظر را کویند. بیت:

پای استدلالیان چوبین بسود پای چوبین سخت بی تمکین بود

پای کوفتن

تواجد سالک را کویند که از وجدان حالی درو حادث شده باشد اما بی بقا باشد. بیت:

شکر فروش مصری حال مکس چه داند

این دست شوق بر سروآن پای ذوق کوبان

پاپیر (شاید پاییز؟ ی. برتلس)

مقام کمال ظهور آثار عالم ملک را کویند و هر چه از لوازم آن ظهور باشد

پدد

مرتبه تاثیر و علیت فاعل را کویند چنانچه مادر مرتبه تاثر و قوت قابله را کویند. بیت:

باصل خوش یکره نیک بنکر که مادر را پدر شد نیز مادر و باشد که پدر کویند و نفوس قدسیه خواهند

پرده

موانعی را کویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق بود نه از جانب محب یا محبوب. بیت:

اعیان و قوی جمله ظهورات الهی آن پرده تقلید که شد کهنه دریدست

پوست

شریعت و ظاهر وجود را کویند و الفاظ و عبارت نسبت با معنی و مدلول را کویند. بیت:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت

پول (پل)

صفت صبر و تحمل را کویند. بیت:

صبر چون پول صراط آن سو بهشت هست با هر خوب یک لای زشت

پیاله

عشقی را کویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طور قلبی
ناشی شود. بیت:

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوار است
و گاهی پیاله کویند و تجلی آثاری خواهند چنانچه مصرع:
پیاله کیر که عمر عزیز بی بدست

پیام

اوامر و نواهی آلهی را کویند که عمل بران موجب بطریق وجوب باشد و
انبیاء را باین اعتبار پیغامبران کویند. بیت: لمولفه:
مژده‌ای دل که پیام از لب دلدار رسید

مردۀ هجر ترا مژده دیدار رسید

پیچ زلف

تطور ظهورات صفت جلالی را کویند که سبب ستر رخسار مطلوب و جمال
وحدت باشد. نظم:

مپرس از من حدیث زلف پرچین مجنبا نیند زنجیر مجانبین
(گلشن (اذ. ص ۳۸۴، ی. برتلس)

پیر

انسان کامل را کویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت
ادراک حقایق است و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعة قلبیه
است که سابقاً مفصلاً برتبت مذکور شده و با وجود این فقر تعدیه ازو
بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید و طالبان را بمطلب رساند. بیت:

پیر باید راه را تنسها مرو وز سرعمیا درین دریا مرو
پیر ما لابد راه آمد ترا در همه کاری پناه آمد ترا

پیشانی

ظهور اسرار وجه باقی را کویند. بیت. لمولفه:

بشام طره بنمودی مه بدری ز پیشانی

شب قدوم تجلی شد بان وجهی که میدانی

قاب زلف

کتمان اسرار آلهی را کویند از نظر شهادت. بیت:

هست در بند تو دل‌های چوما شیفتگان

ای بسا دلبر که در آن زلف پرتاب و خمست

تاراج

سلب اختیار سالک را کویند در حالات ظاهر و باطن. بیت:

تاراج خوب روی در جان ما درآمد آن دل که بود وقتی گویا نبود ما را

تجلی

ظهور حق را کویند بهر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد خواه در مظاهر اعیان علوی و مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالی حسی بود و این تجلی چهار نوع بود:

اول تجلی آثاری که جمال الهی در اعیان ملکی منکشف گردد

دوم تجلی افعالی و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هئت افعال هویدا آید

سیوم تجلی صفات است و آن جلوه ذاتست در مراتب صفات سبعة ذاتیه چهارم تجلی ذاتی است و آن ظهور ذات فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف و درین هر دو حال فناء هستی سالک لازم است اما گاهی مجرد فناء باشد بی شهود امری و این قرینه غلبه سکر و مستی عشق است اما گاهی دیگر مشاهده امری نماید و برین تقدیر گاهی فناء ظاهر شود و گاهی بقا بوجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود درین حال متصور باشد. بیت:

ای کرده تجلی رخت از چهره هر خوب

وی حسن و جمال همه خوابان بتو منسوب

ترانه

آیین و راه محبت را کویند بر وجهی که موجب اشعار بغیر خود بود. بیت:

مطرب بساز عود که کس بی اجل نمرد

وآنکه نه این ترانه سراید خطا کند

ترسا بچه

نتایج تجرید را کویند از شهود تجلیات جمالیه. بیت:

مجرد شوز هر اقرار و انکار بترسازاده ده دل را یکبار

ترسائی

تجرد و تفرید باطن را کویند در حالت توجه بحق از صور کاینات و
نسب و اضافات. شعر:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقة تقلید دیدم

ترک

جذبه الهی را کویند که مسبوق بر ریاضت و سلوک بسیار باشد و در آخر
بمطلوب رسد. بیت:

چو ترک سرخوشم از خواب ناز برخیزد

هزار فتنه زهر کوشه برانگیزد

ترک و تجرید و تفرید

انقطاع و ارتفاع دل را کویند از جمیع مطالب حسی و مقاصد نفسی
بطریق لف و نشر مرتب و مناسبت بر طبع مستقیم هویدا است

ترک هست

جذبه را کویند که مسبوق بسلوک و ریاضت نبوده باشد اما فایز بمطلوب
باشد. بیت:

یارب چه شد کان ترک من ترک محبان کرده است

اقتادهای بند خود خاطر پریشان کرده است

ترهات

اظهار صفات کمالیه کویند از حالات و مقامات علیه. بیت:

کمترین حیریت در محو صفات بخشش جان است و ترک ترهات

تکبر

بی نیازی حق را کویند از جمیع خلق

تن درستی

استقامت دل و قوای روحانی را کویند در توجه بعالم معنی. شعر:

چرا نالد کسی از تنکدستی که ملک بی قیاس است تن درستی

توانائی

صفت اختیار را کویند. بیت:

توانائی که در یک طرفه العین ز کاف و نون پدید آورد کونین

توانگری

حصول غناء ذاتی را کویند که مستلزم جمیع کمالات باشد

توبه

رجوع دل را کویند از هر چه نقصان پذیرست بانچه باقی وثابتست. بیت:
توبه او جوید که کردست او کناه آه او کوید که کم کردست راه

توبه از توبه

انصراف دل را کویند از جمیع ماسوای الله حتی از ذات و هستی خود
وآن فناء فی الله باشد. بیت:

بوالعجب مذهبی است ملت عشق توبه از توبه جزء ایمان است

تیر

انظار الهی و التفات عین عنایت نامتناهی را کویند. نظم:

ای تیر غمت را دل عشاق و نشانه خلقی بتو مشغول و تو غایب زمیانه

تیر خدنک

نظر عاطفت رب الارباب را کویند که بطریقه تفضل و امتنان باشد نه
جهت مجازاة اعمال. نظم:

تیر خدنک غمزهات از جان ما گذشت برماز غمزه تو چکویم چها گذشت

تیر مژگان

نظر عنایت الهی را کویند که بوسیله عمل صالح عارف مستحق ان
سهم السعاده گردد. لمولفه:

دوش میگفت بتیر مژهات خواهم کشت

یارب این وعده الطاف ز یادش نرود

ثبات

استقامت قدم سالک را کویند در مقام عبودیت و رسوخ او در ملکات
و اخلاق پسندیده

ثنا

اظهار اوصاف کمالیه ذات را کویند بر وجهی که ذات حق را شایسته
باشد خواه از صفات ذاتیه باشد و خواه افعالیه و اثاریه در هر مرتبه
از مراتب وجود. لمولفه:

کوان زبان مدح سرای سزای دوست
مدهوش شوق را چه مجال ثنای دوست

جام
مجلای تجلیات الهی و مظاهر انوار نامتناهی را کویند اعم از آنکه
در مقام طور سری باشد یا طور روحی یا طور حفی. بیت:
شراب خور ز جام وجه باقی سقاهم ربهم او راست ساقی

جان
اعیان ثابته و حقیقت کونیه را کویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد
در عالم واحدیت و جبروت. بیت:
جان من کشته آن غمزه مستانه اوست
چه محل باشد در حضرت جانان جان را

جان جان
وحدت حقیقی را کویند که بحقیقت الحقایق هم تعبیر کنند. بیت:
جان جان چون وا کشد ما را ز جان جان چه باشد همچو من بی جان بدان

جانفزای
صفت بقا را کویند که از بقاء جمال وجه باقی سالک را بعد از فناء رسوم
بشری دست دهد و او بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی گردد و فنا
دیگر با و راه نیابد من قتلته فانا دیته. بیت:
بزیر پرده هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان
جذبه

نزدیک شدن انسان است بتقریب عنایت الهی بمقام انس و خطایر
قدس بی ارتکاب مشقت و تحمل شداید محنت در قطع منازل وصل
و طی مراحل بعد و فصل و این حال گاهی قبل از طلب مامول و پیش
از تقدیم علت و سبب وصول بمطلوب حقیقی باشد چنانچه انبیا را
حاصل می بود و بعضی اولیا از مجذوبان غیر سالک را این جاذبه الهیه دفعه
در ربوده و بیک پرتو لمعان جذبه من جذبات الرحمن توازی عمل
الثقلین با کار هزار رساله طاعت را برابر نموده و گاهی باشد که بعد از
سلوک و طلب این رابطه ازلیه قوت گیرد و نتیجه چندین مقدمات بیک
طرفه العین حاصل گردد و شعشعه روحانیت بنوعی اشتعال گیرد که از

قبیل یکاد زینها یضیء ولولم تمسه نار شود چنانچه در اثناء سلوک
عارفان روش دل و اولیاء کامل در مسلک طی منازل حاصل شود. بیت:
جذبہ شمع پیروانه دلان باید گفت

کان حدیثی است که در سوختگان درگیرد

جرعه

خصوصیت تجلی وجودی را کویند که در جمیع ذرات بظهور رسد. بیت:
زبوی جرعه کافتاد بر خاک بر آمد آدمی تا شد بر افلاک

جست و جوی

خورده کیری و نکته جوئی را کویند خواه از طرف محب باشد خواه از
جانب محبوب جهة کمال مناسبت و اتحاد که در ما بین متحقق باشد. شعر:
دریغ و درد که در جست و جوی نقد حضور

بسی شدم بکدائی بر کرام و نشد

جفا

پوشیدن دل سالک را کویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال جهت
امتحان. بیت:

کیرم که از تو بر من مسکین جفا رود سلطان توئی کسی بتظلم کجا رود

جفت ابروان

سقوط و احتجاب سالک بود از درجه خود بواسطه تقصیری و باز عروج
و رجوع نمودن بمقام خود بجذب و عنایت الهی. مولفه:

ابروانت شد شب معراج من قاب قوسینم شده زان شب عیان

جلال

ظاهر کردن حشمت و استغنائی معشوق است بر دیده عاشق جهة نفی
غرور عاشق و بواسطه تحقق و انتباه و آگاهی او به بیچارگی و افتقار
او بکبریای معشوق. بیت:

تجلی که جمال و که جلال است رخ و زلف بتان آنرا مثال است

جمال

ظاهر شدن کمال حسن معشوق است از روی انصاف بصفات دلربائی و
شیوه خودنمایی جهة ملاحظه مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق.

بیت:

ای از جمال روی تو تا بنده آفتاب ای آفتاب روی ترا بنده آفتاب

جمعیت

کمال احاطت دل را کویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح
کثرات و تعینات نکردد و کثرت نیز در نظر شهود سائر جمال وحدت
نشود. نظم:

زلف آشفته تو موجب جمعیت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

جنابت

تجنب مراجعت دل را کویند از حریم سرای وحدت بجانب آلودگی
کثرات. بیت:

دی بر سر کور زله غارت کردم مر پاکانرا جنب زیارت کردم
کفارت آنکه روزه خوردم رمضان درعید نماز بسی طهارت کردم

جنت

مقام تجلیات را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی

جنک

امتحانات الهی و مشقتهای سالک را کویند که در ظاهر و باطن پیش
راه آید. بیت:

جنسکی بهزار حیلست انگیخته ام تا صلح کنی و در کنارت کیرم

جواب

فناى اختیاری را کویند از صفات بشری و قیود و نعوت ظاهری. نظم:

جان بیمار مرا هست بتو میل سوال

ای خوش آن خسته که از دوست جوابی دارد

جواهر علوم

معارف حقیقه و حقایق علمیه را کویند که بتغیر ازمان و اوقات و
بتبدل شرایع و نبوات متبدل نکردد لا تبدیل لکلمات الله ذلک الدین القيم

جود

باز داشتن سالک را کویند از مشاهدت سیر و عروج بر مراتب رفیع که
متوقع و منتظر باشد. بیت:

آنکس که مرا کشت بجور و ستمی چند کاش از پی تابوت من آید قدمی چند

جویبار

مجالى احكام ربوبيت و مجارى اعمال عبوديت را کويند. بيت:
بنشين بر لب جوى و کذر عمر بين کين اشارت ز جهان کذران مارا بس

جهان

عالم کثرات را کويند و صورت مظاهر امکان را دانند. نظم:
رباعيه حق جان جهانست جهان جمله بدن

املاک و لطايفند حواس اين تن
افلاک و عناصر و مواليد اعضا توحيد همينست و دگرها همه فن
چاه زنخندان

مشکلات فکر سالک را کويند که در اسرار عميق و انوار دقيق وجه باقى
دست دهد. بيت:

خون دلم بچاه ذقن ريختى نخست

اکنون بمشک و عنبرش انباشتى چه سود

چشم

صفت بصرى را کويند که متعلق بتمام احوال سالک از خير و شر و مراقب
جانب او در نفع و ضرر باشد بنوعى که چيزى از او غايب نشود. بيت:
اى خنک چشمى که آن کريان اوست

اى همايون دل که آن بریان اوست

چشم آهوانه

ستر کردن آلهى را کويند تقصيرات سالک از غير سالک و اين غايت
عنایت حق است در شان سالک که موجب ترقى اوست. بيت:
چشم تو آهو يست که خورد شیر شیر

دارد ببردن دل مردم دلى دليـر

چشم بيماد

ستر احوال مقامات سالکان عارف را کويند که احيانا باشد و کاهى جهة
مجاورت طبع عنصرى و محامله نشأة بشرى ظاهر شود و چون کم واقع
میشود بحسب اوقات متفاوت است اين حال مناسب مجذوب سالک باشد
در اوان توجه بمبادى عليه. بيت:

ز چشمت خاست بيمارى و مستى ز لعلش کشت پيدا عين هستى

چشم پر خمار

ستر کردن تقصیر سالک را کویند تا بر ارباب کمال قصور او ظاهر نشود. بیت:
چشم مخمور تو دارد ز دلم قصد جگر ترک مستست مکر میل کبابی دارد

چشم ترکانه

ستر کردن احوال سالک را کویند از خودی خود و غیر خود این حال مخصوص مجذوبان غیر سالک باشد و این طایفه را از غایب استغراق از حال خود هم خبر نباشد. بیت:

چشم تو ترکانه بگویم که چیست هست یکی آفت و دیگر بلا

چشم جادو و چشم فتان

ستر احوال و تقصیرات سالک را کویند تا بتدارک و تلافی آن تقصیر اقدام ننماید تا مستحق طعن و ملام خاص و عام شود و این حال را استدراج و مکر الهی کویند. بیت:

تا لب سوختن خون مسلمان آموخت

چشم فتان تو کوئی که دوچندان آموخت

چشم سیاه

ظاهر کردن کمالات و علو قدر سالک باشد. بیت:

بسان سرمه سیه کرده روز برخوبان دو چشم تو که سیاهند سرمه نا کرده

چشم شهلا

اظهار نمودن کمالات و مقامات سالک را کویند هم جهة خود و غیر خود تا طالبان آله و طایفان حریم درگاه باو راه توانند یافت و در مقام استرشاد توانند بود و این حال مخصوص اهل ارشاد و تکمیل باشد. بیت:

در خرابات مغان کوئی که مستان غافلند

از شراب شوق و جام نر کس شهلائی او

چشم مست

ستر کردن عنایت الهی را کویند همگی تقصیرات و خورد های سالک را که در اداء حقوق عبودیت ازو در وجود آمده باشد و عفو آن جهة اصلاح حال او شود. بیت:

دو چشم مست تو آشوب جمله تر کستان

بچین زلف تو از چین و هند داده خراج

چشم فرگس

ستر احوال و مقامات و علو رتبت عارف را کویند تا حال او (به) مردم معلوم نشود اما خود بخود عارف بحال و مرتبه خود باشد و این نشاء مناسب طور ملامیه و افراد رجال غیب بود. بیت:

رواست نر کس مست ار فکند سر در پیش

که شد ز شیوه آن چشم نر کس تو خجل

چلیپا

عالم طبیعت را کویند. بیت:

ای زلف چلیپای تو غارت کردنیها

ای کرده کمان دهنّت رفع یقینها

چنک

حصول کمال شوق و ذوق را کویند که سالک را در طور سری نماید. بیت:

شب همه شب بهوای تو چنین مست خراب

بانک عشق تو بکوشم رسد از چنک و رباب

چهره

تجلیات را کویند که سالک عارف بر کیفیت و کمیت آن مطلع باشد اما مخصوص تجلی جمالی باشد خواه تجلی آثاری باشد و خواه افعالی و خواه صفاتی. نظم:

خود ز خوبان پری چهره همین خاصیت است

که ستمکاره و مردم کش و بدخو باشند

چهره کلکون

تجلی را کویند که در ماده و مدت نباشد یعنی از مرتبه آثار اعلی باشد خواه افعالی باشد خواه صفاتی. نظم:

زرد رویی میکشم زان طبع نازک کاه کاه

ساقیا جامی بده تا چهره را کلکون کنم

حاکمی

اجرای اوامر و نواهی را کویند بر سالک عاشق. شعر:

لک الحکم فی امری فماشئت فاصنعی فلیس سوی فیک لا عنک رغبتی

حب ذاتی

منشاء تجلیات ایجادی را کویند که فرموده فاحیت ان اعرف فخلقت الخلق.
نظم:

و محکم حب لم یخامره بیننا تخلل نسخ و هو خیر النیة

حج

طریق سلوک و سیر الی الله را کویند. رباعی لمولفه:

از دیده قدم طواف کوی توکنم تا حج پیاده بسوی توکنم

احرام سرکوی تو بستم از دل تا قبله عاشقی ز روی توکنم

حجاب

موانع را کویند که از جانب عاشق هویدا گردد و آن بر دو قسم باشد حجاب نورانی چون علم و عمل صالح که سالک را در مقام عجب دارد و حجاب ظلمانی چون اعمال سئیه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهار نوع است:

اول حب دنیا و این اعظم حجب در طریق طلب است که حب الدنیا رأس کل خطئة و ترک الدنیا راس کل عبادة. نظم:

حب دنیا ذوق ایمانت برد آرزوی و آز تو جانت برد

دوم طول امل است

سیوم فساد عقاید

چهارم افعال و اعمال ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات و اوصاف ان الله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة. بیت:

چون حجاب آمد وجود این جایگاه راست ناید ملک و مال و حب جاء

حساب

ملاحظه اعمال و افعال سالک را کویند در طریق طلب و سلوک و الله سریع الحساب. بیت:

بدین صفت اکرم در حساب گاه آرند

عجب که راست بیارند کار من بحساب

حسران

حالتی انقباضی را کویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب. شعر:

و حزنی ما یعقوب بث اقله و کل بلا ایوب بعض بلیتی
حسن

چون باطلاق باشد حسن ذاتی وجه حق را کویند و چون مقید باشد تناسب
اعضا و اجزا را کویند. نظم:

کنجی است حسن و جمله عالم خراب او
سری است عشق و پرده هستی حجاب او

حضور

مقام شهود وحدت را کویند. بیت:

حضوری کر همی خواهی ازو غایب مشو یکدم

متی ما تلقی من تهوی دع الدنیا و اهلها

خال

وحدت ذاتیه را خوانند که برزخ است میان احدیت جمال وجه حق و
میان واحدیت تعین اما نقطه سویدای دل آدم که مرکز دور فلک وجود
است مجلی و مظهر این خال بود. نظم:

بران رخ نقطه خالش بسیط است که اصل مرکز دور محیط است
زان حال دل پر خون تباهست که عکس نقطه خال سیاهست

خانه

وجود اضافی و کون جزئی را کویند. بیت:

برو تو خانه دل را فرو روب مهیا کن مقام و جای محبوب

خرابات

مطلق وجود و ذات بحث را کویند. بیت:

نشانی داده‌اند اندر خرابات که التوحید اسقاط الاضافات
خرابات از جهان بی‌مثالی است مقام عاشقان لا ابالی است

خراباتی

فانی مطلق را کویند که وجود اضافی او در وجود مطلق و ذات حق فنا یافته
باشد. بیت:

خراباتی خراب‌اند در خراب است که در صحرای او عالم سراپست

خرقه

ظاهرو وجود را کویند و بدن را نامند و بر افناء رسوم بشری هم اطلاق کنند.
بیت:

در خرابات مغان کر کذر افتد بازم حاصل خرقه و سجاده روان در بازم

خشم

ظهور صفات قهری محبوب را کویند اما وقتی که مقتضی تنبیه و تربیت عاشق باشد

خط

تعین وجه حق و ظهور تجلی جمال مطلق را کویند. بیت:
اگر روی و خطش بینی تو بی شک بدانی وحدت و کثرت یکایک

خط سبز

عالم برزخ و دار بقا را کویند. بیت:
باغ خوبی تو از سر تازه شد خط تو چون سبزه تر تازه شد

خط سیاه

تعین عالم واحدیت و جبروت را کویند که مجمع صفات سبعة ذاتیه است و سرچشمه آب حیات هر دو عالم صورت و معنی است. بیت:
ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

خم

مرتبه سری و لطیفه روحی را کویند و بر مرتبه احدیه الجمع هم اطلاق کنند. بیت:

صبغة الله است خم رنگ هو نقشها هم رنگ کردد اندرو

خماد

سالک صاحب شهود را کویند که مقارن تجلیات و جذبات بود. بیت:

در خائقی که افتد ذکر لب می‌کونش

از حجره هر صوفی خماد بیرون آید

خماری

رجعت را کویند از مقام وصول و اطلاق بعالم بشریت و افتراق. بیت:
کو کریمی که زبزم گرمش غمزه جرعه در کشد و دفع خماری بکند

خم زلف

اسرار آلهی و لطایف غیبی را کویند. بیت:

ای خم زلف تو سراسر بلا هر دولت نیز بلا بر بلا

خمخانه

مجمع خمر تجلیات آلهی و مهبط اسرار نامتناهی را کویند و آن قلب

انسانی و حقیقه لطیفه ربانی باشد. بیت:

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است

خم کوسر خود گیر که خمخانه خراب است

خمر

بر غلبه عشق اطلاق کنند و بر باده تجلیات که مقارن انواع ملامت و

توبیخ بود هم اطلاق کنند. نظم:

آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم

اگر از خمر بهشت است و کر از باده مست

درباختن

محو کردن اعمال سابقه را از نظر اعتبار کویند. بیت:

رسم عاشق چیست جان در عشق جانان باختن

هم بیک داد نخستین کفر و ایمان باختن

دد

حالتی مرق را کویند که ناشی از خلوص محبت باشد و محب را تحمل آن

مقدور نباشد اما حدوث آن موجب مزید توجه عاشق گردد و بدرقه وصول

بحریم معشوق بود اما از اختلاط قوای و سر آلهی با هم. بیت:

قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست

دودی

تجلی آثاری را کویند که در صور حسیه رخ نماید. بیت:

چنان هم مشرب دردی کشانم که صاف عیش را مشرب ندانم

درگاه

معارف و ادراکاتی را کویند که از قوت عقل جزوی و تصرف قوای ظاهری

ناشی گردد. بیت:

کسی کوافتد از درگاه حق دور حجاب ظلمت او را بهتر از نور
درون

عالم ارواح و ملکوت را کویند. بیت:
آتشی در درون جانم زد سوزشی در میان سینه فکند
دست

صفت قدرت را کویند یدالله فوق ایدیهم. لمولفه:
افغان زدست دوست که بر بود هرچه هست
تا نقد دل زساعد سیمین بضرب دست

دست و پا زدن
مراقبت و محافظت طالب را کویند جهة ضبط قانون احوال و افعال
سالک در عین طلب. بیت:
مرد غرقه کشته جانی میکند دست و پا در هر گیاهی میزند
دف

طلبی را کویند که مقرون بشوق باشد. بیت:
من بخیال زاهدی کوشه نشین و طرفه آنکه
مغیچه زهر طرف میزنندم بچنک و دف

دل
صفت کمال جامعیت و تمام سعت و احاطه را کویند که از جامعیت
صفات وجودی ظاهر شده باشد و بآن جهة حامل و دایع تجلیات جمال
و جلال تواند شد لایسغی ارضی و لاسمائی ولکن یسعی قلب عبدی. نظم:
زهی ساکن شده درخانه دل کرفته سربسراکاشانه دل
خراباتیست بیرون از دو عالم مدام آنجا بود میخانه دل

دلبر
صفت قابضی را کویند بسبب ظهور حکم محبت و حضور معنی مودت
در دل محب. بیت:

دلبری دارم که دلداری منست این جهان و آن جهان یار منست
دلدادی

صفت باسطی حضرت حق را کویند بسبب تابش لوامع محبت و فروغ
نار شوق و مودت در دل عاشق بنوعی که تعین عاشقی ذره سان در آفتاب

جمال معشوقی متلاشی گردد و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود. بیت:
دلم خون کرد دلدارم عجب دلداریء دارد

بصد غم میکند خوارم چه خوش غمخواریء دارد

دلکشائی

مقام جمعیت را کویند و آن کمال سعت و احاطه دل است بر جمیع
مراتب تجلیات بر وجهی که وحدت قادح کثرت و کثرت سائر وحدت
نباشد. بیت:

مقام دلکشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است

دندان

صفت ادراک را کویند که منشاء ظهور اسرار کلامی باشد. لمولفه:
سین که دریاسین بآن باشد خطاب هست دندان نبی مستطاب

دوستی

سبق محبت الهیه را کویند در ازل آزال. بیت:

یحبهم و یحبونه چنین فرمود که انعقاد محبت زجانب ما بود

دهان

صفت متکلمی را کویند بر وجهی که تقدیس و تنزیه از فهم و وهم
انسانی پدید آید و چون بکوچکی و ذره و نقطه تعبیر کنند دقایق و
اسرار کلام مراد باشد که مقید بطریق تشبیه بود. بیت:

ای خدا بخشائی ما را آن مقام کاندرو بی حرف می‌روید کلام

دی

حال و مقام گذشته را کویند در طریق سلوک. بیت:

دی از درم درآمد و بس شرمسار شد

از عهدهای سست و سخنهاى سخت خویش

دیده

اطلاع معشوق را کویند بر جمیع حالات عاشق از هر چه مقتضی خیرست
و شر و مودی بنفع و ضرر. بیت:

دیده فردا بر من ارنه خصمی کند بر حق بود

زانکه مسکین بهرمن بسیار شب بیدار بود

دیر

عالم ناسوت و هیکل انسانی را کویند. بیت:

اندرین دیر کهنه دنیا می‌پرسی چو من نشد پیدا

دین

اعتقادی را کویند که در مقام تفرقه سر برزده باشد. بیت:

کفر کافر را و دین دیندار را ذره دردی دل عطّار را

دیوانکی

غلیان و غلبه قهرمان عشق را کویند در کشور دل عاشق بر حاکم

عقل که باعث توجه بود بعا [لم...]. بیت:

زان خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانکی باید زدن

ذقن

محل امعان نظر در ملاحظه تجلیات الهی را کویند و بیشتر این نوع

تجلی از قسم آثاری بود

ذکر

حضور مذکور حقیقی را کویند نزد ذاکر بحق و این ذکر را نزد

محققان مراتب است:

اول حضور مذکورست در ظاهر لسان و ارکان ذاکر اما بمطاوعت و

متابعت چنان برخلاف غافل دلان مانسوا لله فانسا هم انفسهم این ذکر

جهر کویند. لمولفه:

ای که ذکر در دهانم کرده کارشکری

برزبانم نام تو چون قطره بر برک طری

دوم مرتبه ذکر حضور مذکور است با وجود نسیان ذاکر وجود خود را از

صحیفه اعتبار کان لم یکن شیاً مذکوراً و درین مرتبه ذکر خفی باشد

اما بلسان حال ذکر کوید. شعر:

الله يعلم انی لست اذکـره و کیف اذکر من لست انساه

و سیوم ذکر مذکور آنکه حضور مذکور و غیبت ذاکر با هم باشد که با سم

و رسم نسیا مسیا باشد هر آینه ذکر عبارت از تحقق ذاکر اعتباری باشد

بوجود حقیقی مذکور و بحسب وعده اذکرونی اذکر کم در عوض

بیخودی عاشق بیاد معشوق خلعت ذکر و یادآوری عاشق را خود بخود فرماید. لمولفه:

کجا کردم من از یادش فراموش که در هجران بود یارم در آغوش
ذلیل

بنده اسیر و سالکی گرفتار بتسویلات نفس اماره را کویند.

فلو عز فیها الذل مالدلی الهوی ولم یک لولا الحب فی الذل عزتی
ذوق

اول درجه شهود و ظهور حق است نزد سالک در حالت لمعان بوارق محبت و این شهود بحسب قابلیت شاهد و مذاق و مشرب او متفاوت المراتب است هرچند مذاق از آرایش مرارت اخلاط فاسده صافی‌تر باشد ادراک مشهود حلاوت وصل را و شهد شهود را اصفی و احلی نماید عرف من عرف و من لم یذق لم یعرف. بیت:

ذوق چنان ندارد بی‌دوست زندگانی
بی‌دوست زندگانی ذوقی چنان ندارد

داحت

آزادی دل را کویند از بندگی نفس و شهوات او. شعر:
راحت ارخواهی بیا بادرد او همرازشو دولت ارجوئی برو باعشق او بنرازشو

داذ

مسامرات الهیه را کویند که جهت سر سریان وحدة ذاتیه باشد و در مظهري از مظاهر کونی بزمانی و عنوانی ظاهر گردد. بیت:

چون ترا از غیب جسمی باز شد با تو ذرات جهان همراز شد

داه

مراتب تنزلات را کویند در قوس ترقی. بیت:

ره دور و درازست این رهاکن چو موسی یک‌زمان ترک عصاکن

داهب

هارب را نامند که از باطل بحق و از کثرت بوحدت درکریزد. شعر:
حنیفی شو زهر قید مذاهب در آ در دین حق مانند راهب

داهرد

سالکی را کویند که در بادیه سیر الی الله هنوز طریقه سفر او بمنزل

مطلوب نرسیده باشد. بیت:

تو آ که باش و ره میرو میان رهروان ره

که هست اعلی ترازا علی مقام قرب او ادنی

داهنمای

عارفان بالله و واصلان و موصلان درگاه را کویند متوجه تکمیل نفوس
ناقصه شوند. بیت:

بروناصح مده پندم که با کس نیست پیوندم

که جز پیر مغان نبود درین ره راهبر ما را

دبالادباب

حقیقة الحقایق و تجلی اول را کویند که مبداء جمیع تعینات عالم امکان
آنست

دبوییت

پروردن حق را کویند اعیان ثابته و حقایق آلهیه را بانوار معارف آلهی
و باب زلالی از عین الحیوة عوارف نامتناهی که موجب ظهور آن اعیان
شده بوجود اضافی

دخ و دخصاد

مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی را کویند. بیت:

رخ اینجا مظهر حسن خدائی است مراد از خط حجاب کبریائی است
دخت

تعلقات اعمال و افعال قوی را کویند که بر منهج تقید دل باشد و
سالک عارف در اسقاط آن کوشد. بیت:

حالیا مصلحت وقت دران می بینم

که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

دخش

نفس ناطقه را کویند که مجلای دقایق حسن و جمال شده باشد. بیت:
کهی بر رخش حسن اوشه سوارست کهی با تیغ نطق آبدارست

دسوائی

ربود کی دل را کویند نزد ظهور تجلی بر وجهی که عارف از ضبط احوال
ظاهری خود زاهل ماند. بیت:

ایمنی بگذار و جای خوف باش
بگذر از ناموس و رسوا باش فاش
دکوه

دلیلی را کویند که مرکب باشد از مقدمات عقلی و نقلی. شعر:
عصا و رکوه و تسبیح و مسواک
کرو کردم بدردی جمله را پاک
دمز

ظهور اسرار الهی را کویند درطور بواسطه عبادات نفسی و اشارات عقلی
باشد. بیت:

حوران خلد را به پیشیزی نمی‌خریم
تا از صفات حسن تو رمزی شنیده‌ایم
دنج

ریاضت نفس و مخالفت دل را کویند با نفس که در اجرای احکام طبیعت
نماید و بهوا و هوس خود عمل کند. بیت:

رنج بردم روز و شب عمر دراز
تا بصد زاری دری کردند باز
دندی

درباختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را کویند در
خرابات دل جهت طلب شراب شهود. بیت:

زشیخی و مریدی کشته بزار
گرفته دامن رندان خمار
روح و دیحان

تجلیات و جنات آثاری و افعالی را کویند چنانچه جنت نعیم بتجلیات
صفات اشارت بود فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم
دوز

تجلیات جمالی و تعینات کونیه را کویند. بیت:

چه می‌کوئی که هست این نکته باریک
شب روشن میان روز تاریک
دوزه

قطع توجهات و امساك التفات را کویند از هر چه غیر حق باشد خواه
طاعت باشد و خواه عصیان و خواه لذت باشد و خواه الم. لمولفه:
ای روی تو عید و رو بروی تو نماز
پرهیز ز جز تو روزه وین لفظ مجاز
ذاری

انتباه دل را کویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی و عدم
فوز بر وجدان حالی. بیت:

در مسجد و میخانه هر جا که روم بینم از درد تو زاریها و زشوق تو افغانها
زبان

مطلق امر را گویند و چون زبان شیرین گویند امری باشد که موافق
تقدیر باشد چنانچه زبان تلخ امری است که مخالف تقدیر باشد و زبان
چرب امری را گویند که موافق طبع باشد. بیت:

ای شمع که ما را بسخن شیفته کردی پروانه خود را مکش از چرب زبانی
زجاجه

دلی را گویند که از کدورات ملکات ردیه و هیات صفات ذمیمه صفا و
جلایافته باشد و درواستعداد اقتباس انوار معارف الهی از آفتاب تجلی پدید
آمده باشد که آن نه از شرق عالم ارواح باشد و نه از غرب عالم اشباح
ذد

صفت صدق و اخلاص را گویند. نظم:

ز آتش زر خالص برفروزد چو غشی نبود اندر وی چه سوزد
ذد دوئی

صفت سلوک را گویند. بیت:

رخساره سرخت را بر زردی رویم نه تا هرد و کلی کردیم رعنایچه رعنائی
ذکوة

تزکیه نفس و طهارت دل را گویند نظر بر فضول اعمال و التفات بغیر
حق از علوم و رسوم. بیت. لمولفه:

بود سرمایه ام عشق و بحال خویش دلشادم

متاع دنیوی و عقبی زکوة مال خود دادم

ذلف

صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال
مطلق شود. بیت:

خواهی که برقص آید ذرات جهان با تو

در رقص برافشانی آن زلف چلیپا را

زمستان

صفت جمود و حمود طبع و افسردگی دل را گویند در طریقه طلب مقصود. لمولفه:
مجو هوشی زمستان در زمستان مخواه افسردگی از می پرستان

ذناد

علامت اطاعت و مطاوعت نفس را کویند در سلوک و خدمت نزد اهل ریاضت. بیت:

نظر کردم بدیدم اصل هر کار نشان خدمت آمد عقد زناز
ذنف

مقام لذت را کویند که مشاهده جمال باشد. بیت:

ملاحتی که ترا در چه زرخدانست بکنه آن نرسد صد هزار فکر عمیق

زندگی

اتصاف بعلوم و معارف الهی را کویند که در معارج عروج دل را بان حیاتی پیدا شود و از موت جهالت و غفلت عالم طبیعت دور گردد
ا و من کان میتا فاحینه و جعلناه نورا یمشی به فی الناس. بیت:
دل چراغیست که نور از رخ دلبر گیرد

ور بمیرد بغمش زندگی از سر گیرد

زنده جاوید

باقی بحق را کویند من قتلته فانا دیته. بیت. لمولفه:

عاشق از کشتن نباشد هولناک زنده جاوید را قتلش چپاک

زهد

اعراض را کویند از زیادتى و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود بر قدر حاجت. نظم:

بی همه زهد مسلم میخرند هیچ بر درگاه او هم میخرند

زیادت

وصول دل را کویند بعالم ربوبیت و کشور قدس الوهیة. بیت:

عیبم بپوش زنهار ای خرقة می آلود کان پاک پاک دامن بهر زیارت آمد

الزیت

نور استعداد اصلیت بقوة الفكرية

زیتون

هی النفس المستعدة للاشتغال بنور القدس لقوة الفكرية

زیتونه

طور سری بود که تجلی آنجا سبب ظهور معارف حقیقی و تحقق نشأت الهی

کردد شجره طيبة دل درین مقام بضیا و نور قوت قدسیه و بروغن زیتونه عین الیقین استناره یابد با وجود آنکه نه از شرق عالم عقل باشد و نه از غرب کشور حس و جسم چنانچه روغن زیتونه دل عارف از کمال متابعت شجره طيبة نبوت فروع می یابد بی آنکه آرایش قوای قدسیه نبی باو شعاعی متعلق گردد یکاد زیتها یضی ولولم تمسسه نار نور علی نور الحاصل زیتونه بقوت ولایت اشارت باشد یعنی صفت ولایت در نبی و ولی بجائی انجامد که ولی از نبی و نبی از ملک مقرب مستغنی شود لی مع الله وقت لایسغنی فیه ملک مقرب ولانبی مرسل بلکه نبی از حیثیت نبوت که مقتضای حکم کثرتست بوجهی بولی محتاج شود بلکه بصحبت اولیا مامور و مجبور گردد و اصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ولا تقد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا و حکایت حضرت موسی و حضرت علیه السلام در کتب اخبار مذکورست و استناره شجره و اولی المن مشهورست. شعر:

وزیتونه الفکر الصحیح اصولها مبارکة اوراقها الصدق والقدس
فروچی زیتی و الخیال زجاجتی وعقلی مصباحی و مشکوة الحس
ساربان

دلیل و رهنمای حق را کویند خواه مظاهر نبوت باشند خواه ولایت. بیت:
درین ره انبیا چون ساربان اند دلیل و رهنمای کاربانند
ساغر

عشقی را کویند که بحد محبت ذاتیه رسیده باشد و مستی عاشق بجائی انجامیده که تعین عاشقی ظاهرا نمانده باشد و در عین معشوقی ظهور کرده باز معشوق بکسوت عاشقی ظاهر شود و هم خود ساقی گردد. نظم:

کرازین می بچشد چاشنی زاهد شهر در خرابات مغان آید و ساغر گیرد
ساق

دو قوس ظاهر و باطن وجود را کویند که در مقام احدیت الجمع با هم منطبق بودند و چون از ان مرتبه منزل شده قوس ظاهر از انطباق منصرف شده و چون روی ببطون آورده و باز باحدیت جمعیت خود راجع گردد دیگر میل بالتقات و انطباق نهد و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق

ساقی

مبداء فیاض را کویند که همگی ذرات وجود را از باده هستی اضافی سر-
خوش نموده. بیت:

ساقیا برخاک ما چون جر عها می ریختی

گر نمی جستی جنون ما چرا می ریختی

سبزه

صفای روحانیت را کویند که از عین الحیوة معارف آلهی در طور حفی
پیدا شود. نظم:

هرچه تفسیر کیف یحی الارض خواند بلبل بخط سبزه درست

سبزه‌زار

مجلای تجلیات الهی را کویند که در طور سری بصور اعیان آثاری مشهود
کردد و بر خطوط تجلیات کلامی که گاهی در مرتبه سری بصور کلمات
نفسی باعتبارات حسی در نشاة شجره انسانی هویدا گردد هم اطلاق نمایند
من الشجرة ان یاموسی انی انا الله رب رب العالمین و گاهی دیگر در مرتبه
حفی بصور کلمات معنوی و اشارات عقلی تجلی نماید بر ان هم اطلاق
نمایند و در حقیقت آب حیات تمام کاینات از چشمه سار خضر این کونه
خطوط و کلمات جریان یافته است. بیت:

خط آمد سبزه‌زار عالم جان از آن کردند نامش آب حیوان

سبزی

کمال مطلق را کویند خواه صوری بود خواه معنوی

سبوی

عشقی را کویند که چون بمرتبه قوت رسد در می‌کده احدیت جمعیه حکم
محبة ذاتیه غالب شود و تعین عاشقی را درهم شکند و در حال جمعیت
گیری که در خراباب عاشقی معشوق باشد تعین عاشقی و معشوقی بیک نحو
ملاحظه نماید. بیت:

در می‌کده می‌کشم سبوی باشد که بیابم از تو بوی

سجاده

مقام توجه نفس و دل را کویند که در طور نفسی و قلبی از اعمال صالحه و
اخلاق مرضیه مقرر و معین گشته باشد. بیت. لمولفه:

عارفان سجاده بر آب افکنند کوه را از جای با همت کنند

سخن

اشارت و تنبیه الهی را خوانند و چون بشیرینی وصف آن کنند عبارت از وحی و الهام باشد که بانبیاء و اولیاء آید و چون وصف آن سخن بدر مکنون کنند کنایه از اعلام و اشارات الهی باشد که در صورت محسوسات ظاهر شود. بیت:

سخنهای ترا در می توان گفت زهر لفظ تو در می توان سفت

سر

امر غیبی را کویند که از نظر عقل غایب بود. بیت:
کسی این سر شناسد کو کذر کرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

سردی

بردالیقین را که در نهایت بحسب ظهور رسد و بر افسردگی که از غلبه شهوات و ظهور احکام طبیعت بشریت ناشی شده باشد هم اطلاق نمایند و مذمت بآن کنند. بیت:

بخورمی و ارهان خود را ز سردی (هستی-نسخه خطی)
کسه بد مستی بهست از نیک سردی

سر زلف

چون زلف اشارت بتجلیات جلالی بود و کنایت از تعینات حالی و قالی هر آینه سر زلف که نهایت امتداد طول زلفست نهایت تعینات و غایت تنزلات خواهد بود و آن مرتبه انسان باشد. بیت:

ز قدش راستی گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فروپوش

سرکشی

مخالفت ارادت سالک را کویند از غلبه حکم امکانیت ظاهر شود اوامر و نواهی الهی را. بیت:

عنان توسن سرکش بلند از آن دارد که دست عاشق بیدل بآن عنان نرسد

سفیدی

یک رنگی عالم وحدت را کویند فاما در مرتبه روحی که صفای کامل حاصل شود حقیقه وحدت باین رنگ نماید

سلام

رحمت و رأفت الهی را کویند در باره سالک. بیت:
قاصد منزل سلمی که سلامت بادا چه شود کربسلا می دل‌مشاد کند

سلطانی

اجرای احکام اعمال و احوال را کویند بر عاشق که بر حسب ارادت الهی باشد در عرصه و فضاء قضا بر وفق اوامر که در موطن قدر مقدر است. شعر:
اکرت سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترین ملک تواز ماه بود تاماهی

سماع

ظهور و وجدان حالات معنی را کویند بر وجهی که مستلزم بود فقدان قوت ضبط و تمیز احوال ظاهر را و دل را منصرف سازد بعالم وحدت و از مزاحمت تعلق و توجه نفس بیکدیگر دو حرکت دوری حاصل شود که بصورت رقص بظهور رسد. بیت:

چه سبک روح که در جانش اثر کرد سماع

جانش از عالم تن عالم دیگر گیرد

سنبل

چون معبر بزلف است در باب زمبین شده است. نظم:
بوی سنبل ز دم باد صبا می‌آمد خوش دلم هرچه از آن یار بمای آید

سواد الوجه

فنا فی الله را کویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن تحقیقی عارف را روی نماید که اذا تم الفقر فهو الله از آن کنایت است در آن حالت کمال فقر این سواد الوجه روی دهد. بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

سودا

جذبه الهی را کویند که عاقبتش بانجذاب تمام و انسلاک عام مودی گردد. بیت:

در سویدای دل هر کس که این سودا نشست

عاقبت جان و دلش روزی درین سودا رود

سیاهی

تعین علمی و عالم امکان را کویند که اول مراتب تجلیات و مبداء

ظهور تعینات است. بیت:

سیاهی چون بدانی نور ذاتست بتاریکی درون اب حیاتست

سیل

غلبه احوال و غلوی اشواق را کویند که عارف را در مقام قبض یا
بسط روی نماید. بیت:

ما چو دادیم دل و دیده بطوفان بلا کو بیا سیل غم و خانه زبنیاد ببر

سیمرغ

حضرت رب الارباب و مسبب الاسباب را باین نام مخصوص دارند. نظم:
پیش سیمرغ انکسی الکسیر ساخت کو زبان جمله مرغان را شناخت

سیه روئی

صفت احتیاج امکانی را کویند. بیت:

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

شاهد

ظهور جمال مطلق را نامند در مراتب اعیان تنزلات و مظاهر تجلیات. بیت:
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر

شب

عالم امکان و مراتب اکوان را کویند و بر عالم جبروت بخصوصه هم
اطلاق نمایند و بر عماء مطلق نیز کویند. بیت:

شبست و بادیۀ دور و من چنین کمره مکر سعادت از غیب رهنمون آید

شب روشن

بدانکه دریک از وحدت و کثرت دو اعتبارست وحدت را باعتبار آنکه نفس
ظهور و نور است روز خوانند و باعتبار آنکه جمیع کثرات درو مخفی و مستتر
کردد شب کویند و کثرات را باعتبار آنکه سائر نور وحدت آید شب نامند
و باعتبار آنکه مجلای ظهور نور و مجلای وحدت آید روز شناسند پس
هریک از وحدت و کثرت اعتباری روز تاریک باشند که گفته اند. مصراع:

شب روشن میان روز تاریک

شب یلدا

بر نور سیاه که نور ذاتست و نور عالم جبروت است اطلاق نمایند. بیت:

آن شب قدری که کویند اهل خلوت امشب است

یارب این تاثیر دولت در کدامین کو کب است

شبانگاه

ملکه شدن احوال معنوی را کویند بر وجهی که مقتضی و مفضی بود
باستتار صور کثرت

شتر

کنایت از نفس مطمئنه است و آنرا بدنه هم کویند

الشجرة الانسان الكامل

مدبر هیکل الجسم الکلی فانه جامع الحقائق منتشر الدقائق الی کل
شی فهو شجرة و سطحه لا شرقیه و جنوبیه و لا غریبه امکانيه بل الدایر
بین الامرین المذكورین اصلها ثابت فی الارض السفلی و فرعها فی
السماء العلوی ابعاضها الجسمیه عروقها و حقایق الروحانیه فروعها و
التجلی الذات المخصوص باحدیه جمیع حقیقها النتایج فیها سرّانی اذا
الله رب العالمین ثمرتها تعریفات

شر

عدم مطلق را کویند.

شراب

گاهی بر ذوق اطلاق نمایند. شعر:

شراب و شمع باشد ذوق عرفان بین شاهد که از کس نیست عرفان
و گاهی دیگر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء
آثار و فناء سالک بود. بیت:

شرابی را طلب بی ساغر و جام شراب باده خوار و ساقی آشام
لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد چنانچه می تجلی مخصوص
مجدوب سالک و لهذا آنرا بر آتش محبت و بر صفوت عشق عالم افروز
هم اطلاق نمایند چنانچه فرموده. شعر:

ز شاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد
و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصا برای صور اعیان ثابته که جام کیتی-
نماست هم اطلاق نمایند. بیت:

شراب و شمع جام نور اسراست ولی شاهد همه آیات کبراست
و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند. نظم:
شرابی خور که جاش حسن یارست پیاله چشم مست باده خوارست

شرابخانه

وجود مطلق را کویند. بیت:

شرابخانه بهشت است و یار حور منست
بهشت و حور طلب کرد از قصور منست

شست و شوی

تزکیه نفس و تصفیه دل را کویند از آلائش اخلاق ذمیمه و رذایل
صفات بشری

شقاوت

راندن ازلی را و رد باب را کویند که بحسب عین ثابت باشد

شکر

صرف کردن بنده را کویند تمام قوی و اعضا و جملکی جوارح و جزاء خود را
بمقتضای کمال وجودی خود در مرتبه خلقت هر کدام چنانچه دل را
بمحبت و شوق مطلوب و دیده را بمطالعه حسن و جمال محبوب و زبان را
بذکر کلام مرغوب و برین قیاس و شکر کامل آنکه شاکر وجود خود و
هرچه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالک داند و
دارد. نظم:

از دست و زبان که برآید کز عهده شکرش بدر آید

شکل

ظهور وجود مطلق را کویند در مظاهر اعیان کونی و هیات مواد جسمانی

شمایل

تجلیات جمالی را کویند در مجلای وحدت اعتدالی مزاج که در اشخاص
نسائی. نظم:

و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمایلها لا من شمولی نشوتی

شمع

عرفان دل را کویند باحوال تجلیات آثاری و اسرار و لوازم آن بر شجره بدن

هم اطلاق نمایند. بیت:

پروانه راحت بده‌ای شمع که امشب از آتش دل پیش تو چون شمع کدازم

شوخی

تجلیات وجودی را کویند در مظاهر حسی. نظم:

بشوخی جان دمد در آب و در خاک بدم دادن زند آتش در افلاک

شوق

انزعاج و حرکت دل را کویند بجانب معشوق اما بعد از وصول بمطلوب نشاء شوق زایل شود بخلاف عشق و درد که در وصل بیفزاید و بهر کرشمه در حین وصال محبت و عشق ازدیاد پذیرد و لهذا شوق را در ایام فراق استعمال نمایند و عشق در هر دم باقتضای فنای عاشق در معشوق تقاضای حضوری دیگر نمایند. بیت:

شوق المحب دموع العین بیدیه و حبه فی سواد القلب یخفیه

شیوه

جذبه الهی را کویند در هر حال که باشد لیکن آن جذبه دایمی نباشد

صبح

ظهور تباشیر جمال حقیقی را کویند از افق عالم غیب که ظلمت تعینات را از صفحه دل عاشق بزداید. بیت:

تو صبحی و من شمع خلوت سحرم

تبسمی کن و جان بین که چون همی سپرم

صبر

سکینه دل را کویند بر مقاسات و متاعب که طالب را در طریق سلوک پیش آید برضای خاطر. بیت:

صبری کنیم تا ستم او چه میکند با این دل شکسته غم او چه میکند

صبوحی

محامله و مکالمه را بهنکام تجلی مطلوب کویند. بیت:

بصفای دل رندان صبوحی زد کان بس در بسته بمفتاح دعا بکشایند

صحو

اظهار احوال دل و اسرار را کویند در حالت بیداری

صدف

صورت کثرات اسما و صفات وجودی را کویند. بیت:

صدف بشکن برون کن در شهوار ییفکن پوست مغز نغز بردار

صراحی

مواقف و مقامات سالک را نامند که رفقا راه حق بمرتبه مرتبه دران بحسب اقتضا عین ثابتۀ خود مانده‌اند. نظم:

درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است

صراحی می‌ناب و سفینه غزل است

صلوک

سالک مجذوب را کویند که تارک دنیا باشد. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه در رکاب آرند پای آنجایگاه

صفا

پاکی دل را کویند از ریاضات. بیت:

از در اهل صفا روی مکردان ای دل

هر که دورست از این در بخدا نزدیکست

صفت

ظهور ذات را کویند در هر مرتبه از وجود که باشد اما هم بمقتضای شؤونات ذاتیه بود. بیت:

ای پرتو جمال تو مرآت کاینات وی جنبش صفات تو از مقتضای ذات

صلح

فناء ارادت عاشق را کویند در مراد معشوق. بیت:

چو مابر سر صلح است و عذر می‌خواهد توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

صورت

نسب و اضافات اشخاص وجودی را کویند که از هیئت جمعیه آن معنی مطلق و ذات وحدت مشاهده گردد. بیت:

که جهان صورتست و معنی دوست ور بمعنی نظر کنی همه اوست

ضالالت

کمراهی دل را کویند در بادیۀ هوی و هوس و بوادی پر هیمنان نفس پر دنس بی‌آنکه هادی و رفیقی در طریق مطلوب باشد

طاق‌آبرو

اهمال و امهال کردن سالک بود در رفع سقوط او از درجات عالم قدس و مقامات انس بسبب تقصیراتی که آن حجاب او شده باشد. بیت:

طاق ابروی ترا یارب چه نیکو بسته‌اند

طاق باشد در جهان طاقی که از موبسته‌اند

طامات

کلماتی گویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند بگویند و بلباس بزرگی خود را می‌پوشانند

طامات

جمع طامه از طم است بمعنی پوشانیدن و بالای چیزی شدن و چاه انباشتن و طامات بمعنی زرق و تلبیس راهم گویند و طامات بتخفیف میم از جهت کثرت استعمال ذکر افعال و اعمالیست که بتزویر و ریا کنند از جهت تلبیس و تدلیس ورا شایند لاقبایح و دمایم نفس تا خلق را فریب دهد (کنز اللغة)

طرب

وصول را گویند بمقام انس و حالات قدس. بیت:

وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طناز را

ساقی بیار آن جام می‌مطرب بساز آن ساز را

طلاق

دوری دل را گویند از محبت دنیا و غیوبت‌گیری بالذات طبیعت و هوی. لمولفه:

از پیرزن دهر فراقم اولی وز مهر و نکاح او طلاقم اولی

طلب

جستن حق را گویند بطریقه عبودیت. نظم:

این طلب مفتاح مطلوبات تست وین سپاه نصرت و آیات تست
جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین حبس تن بیرون شود

طنز

منع کردن غیر است در مقام استحقاق قرب بمطلوب. لمولفه:

بت ترسایچه کردست غارت دین و ایمانم
بید کیشی زند طنزم که پندارد مسلمانم

طور

جمعیت خاطر و توجه همت سالک را کویند. بیت:
چورسی بطور همت ارنی مکوی و بکذر
که سوال تو نیرزد بجواب لن ترانی

طهارت

پاکی صفحه دل را کویند از آرایش اغیار. بیت:
طهارت ارنه بخون جکر کند عاشق
به پیش مفتی عشقش درست نیست نماز

طیلسان

طمس صفت فنا و حفا را کویند که از مرتبه خلق باشد. بیت:
خرقه کم کاستی در بر فکن طیلسان لم یکن بر سرفکن

طینت

اصل جبلت سالک را کویند در طریق ترقیات و طی مدارج احوال و
مقامات. بیت. لمولفه:

طینت دل بعشق مفطورست جان بی شوق مرد مخمورست

ظلم

در گذشتن انسانرا کویند از مرتبه اعتدال و استقامت فطری خود بطرف
افراط یا تفریط اما طرف افراطش آنکه چون در حین تحقق بمظهریت
و کلیت که او را بعد از فنا فی الله حاصل شده باشد و مرتبه بقا بالله حاصل
کردد البته نوعی عدول است از مرتبه فناء حقیقی و این خروج و عدول
از استقامت برنک ظلم نماید و اما طرف تفریطش آنکه در جانب تقید
بقيود تعینات جمیع کائنات از مجردات و مادیات او را بنهایت انجامیده
و در ظلیت از جمیع مرکبات اغلظ افتاده و لهذا حمل تکالیف غیر متحمل
نموده که انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فاین
ان یحملنها و اشفقن منها و حملناها الانسان انه کان ظلوما جهولا هر آینه
این طرف جهت عدول از اعتدال ظلم نمود

عارف

باقی بالله را کویند. شعر:

میکفت در بیابان رند دهل دریده عارف خدا ندارد کو نیست آفریده

عالم

صورت کثرات را کویند

عبادت

اجتهاد و انقیاد سالک را کویند در طلب درجات جنات و این خاصیت

ابرارست

عبودت

طلب خلاصی است از غیر حق در توجه دل و خاطر و این از خواص

اهل الله و فقرایات الله است

عبودیت

طلب خلاص را کویند از آتش دوزخ و این کار زهادست

عرفات

عالم واحدیت را کویند که ناظر بجنّت وحدت و جحیم امکانست. شعر:

عرفات عشق بازان سرکوی یار باشد

بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد

عشرت

لذت انس را کویند که عارف را با محبوب خود باشد

عشق

بر باطن و حقیقت عقل اطلاق نمایند. بدانکه روح را دو اعتبارست:

یکی توجه او بعالم وحدت و کشور قدس روح را باین اعتبار عشق خوانند

گاهی عشق را بر نفس توجه و انجذاب روح بجانب وحدت هم اطلاق

کنند و اعتبار ثانی آنست که روح چون متوجه عالم کثرت گردد جهت

بسط علم بر کثرات درین اعتبار هم دو نوع صورت تعلق معبرست:

یکی آنکه ادراک حقایق کلیه و معانی مجرده قدسیه نماید باین اعتبار

عقل معاد کویند.

دوم آنکه مدرک احوال جزیات و اعمال حسات و مادیات باشد باین

اعتبار آن را عقل معاش و عقل جزوی کویند این نوع عقل را باعشق

تباین و تضادست. بیت:

عشق چون در سینه منزل گرفت جان آنکس را ز هستی دل گرفت
عشق جانان آتش است و عقل دود عشق چون آید کریزد عقل زود
عشوه

تجلیات جمالی را کویند که در مظاهر و صور آثار باظهار رسد. نظم:
بغمزه چشم او دل می رباید بعشوه لعل او جان می افزاید

عصا

دلیل و مقدمات نظری را کویند

علف

شهوات نفسانی و مشتهیات در غایت طبیعت حیوانی باشد. بیت:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد

پاروهش دراز باد آن حیوان خوش علف

عنقا

وجود مطلق یا مطلق وجود را کویند و این همان سیمرغ است که
شرح آن گذشت حاصل آنکه عنقا بر هر مرتبه کلیه غیبیه که نسبت
بمادون خود اصل و حقیقت باشد اطلاق نمایند و کوه قاف برین تقدیر
ادنی باشد و عالم صورت باشد که سیمرغ معنی دران جای منزوی است
و آن سی در عقد عشرات سه وحدت جمعی باشد که در مرتبه احدیت و
واحدیت و ملکوت اعتبار کرده شده و می شاید که سیمرغ بقا بالله باشد
و کوه قاف فناء ذاتی و خلاء اصلی آشیانه. بیت:

عنقاشکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد بدست است دام را

عود

بر کشتن سالک است از عالم تفرقه بعالم جمعیت

عود

عشق تمام و کمال شوق و غرام را کویند در طور روحی. نظم:

ساقی بیار باده و بنواز عود را یکدم بلند کن نغمات سرود را

عاد

مرات عالم مثال را کویند که حقیقت اعمال و صور احوال بآن آینه ظاهر میشود

عیاری

جاسوسی قلوب را کویند

عید

مقام جمیت و اخاطئه کلیه را کویند و عیدین مقام جمع‌الجمع را دانند
اعنی جمعیت وحدت با کثرت و وجوب و امکان

عیش

دوام حضور دل را کویند بمطالعه جمال مطلوب بی‌مزاحمت افکار و
خواطر متفرقه. نظم:

عیشم بکام است زان لعل دلخواه کارم بکام است الحمد لله

غارت

جذبه الهی را کویند بی‌تقدم سلوک بوجهی که سالک مقهور و مجبور بود
بوصول مطلوب. بیت:

مکن عیب ار بنالد جان چونقدتن همه بردی

کسی کش خانه غارت کشت بی‌فریاد کی ماند

غالیه

نسیم عنایت الهی را کویند که از مذهب عموم رحمت و شمول رفت
بمشام مشتاقان لقا رسد. بیت:

غالیه بوشده صبا دامن پاکت از چه رو

خاک بنفشه زار را مشک ختن نمیکند

غبار

حجابی را کویند از آرزوی نفس و مقتضیات هوا و هوس که پیش راه
سالک آید. بیت:

تا بر دلش از غصه غباری نشیند

ای سیل سرشک از عقب‌نامه روان باش

غیغب

لذات علمی را کویند در صورت مشاهدات. بیت:

کشته چاه زرخدان تووم کز هر طرف

صد هزاران کردن جان زیر طوق غیغب است

غرب

عالم اجساد و بدن ملکی را کویند که محل اختفاء آفتاب روح قدسی
است در ظلمت زمین طبیعت

غربت

دور افتادن دل و جانرا کویند از حریم منزل جانان و مفارقت از عالم
قدس و انس گرفتن بمشتهیات نفس. شعر:
ای دلیل دل کم کشته خدا را مددی که غریب از نبرد پی بدلالت برود

غرقه

سالکی را کویند که از طغیان طوفان افسردگی که از چاه طبیعت برآمده
و عرصه وجود را گرفته باشد و بمهلکه و اضطراب فتاده. بیت:
چند کویم چون وجودت غرقه ماند غرقه را فریاد نتواند رهاند

غسل

طهارت نشاء جامعیه دل را کویند از خبایث جسدی و ظلمات کدورات
نفسانی بآب چشمه حیوان معرفت و شهود و بغوطه خوردن در دریای
امواج محبت و لجه بحر وجود که جنایت دل از مباشرت باز دواج طبیعت
زایل شود و نجاست ظاهری روح از ملاسمه و محاورت ادناس و ارجاس
بمقتضای شهوت ظاهر گردد تا شایسته طواف کعبه لقا و لایق اعتکاف
در مسجد اقصای دل و جان قدسی التقا تواند شد. لمولفه:

ای دیده چو عزم کوی دلداری کنی از اشک تو غسل نقش اغیار کنی
آلوده بطرف کعبه ای دیده مرو پاکیزه ز اشک عزم دیدار کنی

غم

اهتمام تمام عاشق را در طلب حضور و مراصلت معشوق تا که مؤانست
او در فراق نهان غم باشد که مذکور محبوب است. لمولفه:
ز تنهائی بجان آمدم دل اندوه پروردم
اگر نه همدی کردی غم او من چه می کردم

غمخوادی

صفت رحمی را کویند که مخصوص ارباب سعادت معنوی و اهل دولت
اخروی راست. بیت:

پیوند عمر بسته بموئی است هوش دار

غمخوار خویش باش غم روز کار چیست

غمزه

تجلی صوری را کویند که سالک را فانی گرداند و بمجرد تجلی صوری که بی فنا باشد هم اطلاق نمایند و بر جذبۀ که در بدایات حال پیش آید اطلاق کنند. بیت:

غمزه ساقی بیغمای خرد آورده تیغ

زلف جانان از برای صید دل کسترده دام

غمکساری

صفت رحمانیه را کویند که تمامی موجودات را از آن عنایت بهره و حظی است. بیت:

زهی خجسته زمانی که یار باز آید بکام غمزدکان غمکسار باز آید

غنودن

احتجاب نور بصیرت را کویند از مشاهده دقایق صنع و غفلت از اسرار عالم معنی

غیب الغیوب

ذات بحت و مطلق وجود را کویند

غیبت و غیبوبه

مقام اثنینیت و تفرقه را کویند

فجر

طلوع صبح تجلی را کویند در هر مظهر که باشد. بیت:

شب قدر است و طی شد نامه هجر سلام فیه حتی مطلع الفجر

فراق

بعد و هجران نفس را کویند از حریم وحدت ذاتیه و هوئیۀ غیبیه. بیت:

شنیده‌ام سخن خوش که پیر کنعان گفت

فراق دوست نه آن میکند که بتوان گفت

فرج

بیرون آمدن سالک بود از قیود بشریت

فرح

انبساط دل را کویند بتوارد فیض قدسی و واردات صحبت انسی بعد از
احتباس قوای ظاهر. بیت:

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت

من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت

فرزانه

سالک و عارفی را کویند که در طریق تجرید و تفرید ظاهرا و باطنا سرآمد
رهروان باشد. بیت:

اندرین ره آن بود فرزانه کوندارد ریش خود را شانه

فرق

مرتبه کثرت را کویند

فروختن

ترک تدابیر و استبدال اجتهاد در تدبیرات است بتقدیرات ربانی

فرو رفتن

حالت استغراق سالک را کویند در ملاحظه آثار و افعال و صفات الهی

فریب

دوام فیض الهی را کویند با وجود آنکه از سالک تقصیرات بسیار در وجود
آمده باشد و در کمال استغنا و کبریا از اجتهاد و تقصیر طالب عموم مرحمت
مطلوب و فقر و بیچارگی سالک ظاهر شود. بیت:

بیک کرشمه که نر کس بخود فروشی کرد

فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

فغان

اظهار اسرار نهانی و آشکار کردن احوال درونی را کویند. لمولفه:
عروس کل چو از جمله برون شد فغان بلبلان از حد برون شد

فلاح

خلاصی سالک را کویند از ظلمت تعلقات و کثرات. بیت:
فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت ثوابی لاشیاء سواها مثبتی

فهرست

تعیین اول را کویند. لمولفه:

رخسار تو در نظاره اول فهرست جمال کشته مجمل

فهم
دراک غوامض اسرار و انوار الهی را کویند بتقدیم مقدمات نظر صحیح و
کشف صریح

فیض
واردات غیبی را کویند از هر مرتبه و هر درجه که باشد

قامت
توجه دل را کویند بعالم علوی. لمولفه:
بهر مسجد که بنمودی تو قامت همه گفتند قد قامت قیامت

قاب قوسین
مقام احادیة الجمع را کویند که جامع است میان قوس وجوب و امکان

قباب
نشأت عنصری و تعینات بشری را کویند که مشتمل بر اشخاص کمل باشد
نظم:

لله تحت قباب العزطایفة اخفاهم عن عیون الخلق اجلالا
بیت:

جهان جان درو شکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است
قبله

محل توجه دل را کویند و قبله حقیقی وجه حق و جمال مطلق را کویند که
توجه همه بخواه و ناخواه بدوست اینما تولوا فثما وجه الله. بیت:
مسجدی کان در درون اولیاست قبله کاه جمله است آنجا خداست
قد

استقامت توجه را کویند بعالم وحدت. بیت:
ز قدش راستی کفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فراپوش

قدح
وقت و هنگام تجلی را کویند که موطن تجلیات آثاری است و این منوط و
مشروط بود بآنکه دل عارف جمیع نفوذ افکار و نتایج انظار را با تمام
اجناس آثار احکام حس و وهم در هنگام داه (?) خواستن حریف دربارزد

و محو سازد. بیت:

جور جهان مکش قدح عشق کش از انک
عشقت کشان کشان بجهان دگر کشد

قرا به

مجلای تجلی ذات وحدت را کویند بوجه اشتمال و شمول بر صفات جمالی
و جلالی

قرب

انسلاخ سالک را کویند از هستی جزوی و همی و وصول بحریم مطلوب
حقیقی بطریق بقا. بیت:

قرب نی بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

قربان

کشتن سالک را کویند بدنه (؟) نفس خود را. لمولفه:

عیدست و قربان میکنم جان را بکوی یار خود

در کعبه خونریزی کنم از دیده خون بار خود

قطار

صفت مبایعت و متابعت کویند با هادی و مرشد. نظم:

اگرچه باده پرستیم مست آن جامیم اگرچه اشتر مستیم در قطار توئیم

قلاشی

بیرون آمدن و مبرا کشتن سالک را کویند از جمیع لواحق وجود اضافی خود
باختیار خود باقتضای غلبه جذبه. بیت:

برخیز تایک سو نهیم این دلق ازرق فام را

برباد قلاشی دهیم این کفر تقوی نام را

قیامت

انصراف دل سالک را کویند از صور کثرات و همی بشهود تجلیات جلالی
در مراتب ظهورات جمالی که از هر مرتبه ظهور که مایل بطون شود قیامتی
حادث گردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی حالی نباشد و ازین جهت
فرموده اند من مات فقد قامت قیامته تا آنکه نوبت قیامت از موت اختیاری
سالک بقیامت عظمی رسد که آن بعد از موت اضطراری قایم خواهد بود. بیت:

ندا می‌آید از حق بر دولت چرا کشتی تو موقوف قیامت
کافر

صاحب اعمال تفرقه را کویند. بیت:

عارفی را که چنین باده شبگیر دهد کافر عشق بود کرنه بود باده پرست
کتاب

لوح محفوظ و محل ظهور حروف عالیه و کلمات قدسیه را کویند که حقایق
اعیان همگی در آنجا مسطور است و الطور و کتاب مسطور و لا رطب و
لا یابس الا فی کتاب مبین. لمولفه:

کتاب عشق را مضمون همان است که رویش مصحف حسن عیان است
کعبه

مقام وحدت را کویند که مقصد دل‌های همه عارفان و قبله طالبان راه حق
آنست. بیت:

ای دل هرانکه عشق نورزید و وصل خواست

احراف طوم کعبه دل بسی وضو به بست

کفر

طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه را کویند و بر اعتقادات فاسده در امور
آلویه اطلاق نمایند. بیت:

از تو فرخنده اگر کفر اگر ایمانست باتو در جلوه اگر کعبه اگر دیرمغان

کفر حقیقی

عالم وحدت و اتحاد را کویند که سائر کثرات و احکام تفرقه شود درین
مقام کفر و ایمان یکی نماید. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر شد کفر ایمان کشت و ایمان کفر شد

کلبه احزان

مقام تفرقه دل را کویند و در هنگام ظهور حزن برفقدان مطلوب حقیقی.
بیت. لمولفه:

اگر بکلبه احزان من رسی روزی درون سینه در آید سیاه نور و حضور

کلخن

فضای عالم حوادث و عرصه دنیا را کویند. بیت:

کلخن دنیا که زندان آمدست سر بسر اقطاع شیطان آمدست
کلمه

تعینات وجودی و اشخاص کونی را کویند خواه از عیان حقایق قدسیه باشد
و ارواح و لطایف انسیه که و کلمة القاها الی مریم و روح منه ازان مخبر
است و خواه از تعینات ملکی و اشخاص شهادی باشد که اشارت بآن
فرموده و کلمة الله هی العلیا و لهذا کلمه کفر و ایمان ممیز شدند. بیت:
کفر و دین اند در رهش پویان وحده لا شریک له کویان
کلیسا

عالم ناسوت را کویند باعتبار ظهور صور کثرت. شعر:
ان من یدخل الكنيسة یوماً یلق فیها حاذ را و ضیاء
کوی

مقام عبودیت و توجه را کویند. بیت:
سرها چو کوی بر سر کوی تو باختیم
واقف نشد کسی که چه کویست و این چه کوست

کین
تسلط و استیلاء صفات قهری را کویند در احوال سالک و ظهور آثار
آن صفات. بیت:
آهنک ناز و کین مکن تاراج عقل و دین مکن
بهر خدا آیین مکن آزار یار [ان] پیش ازین

کرشمه
التفات حق را کویند بسالک بر وجهی که موجب جذب دل سالک
باشد بجانب حق بالکایه. بیت:
بیک کرشمه توانی که کارما سازی چرا بیچاره بیچارکان نپردازی

کل
نتیجه علم را کویند که در عرصه دل عارف ظهور نماید. بیت:
بهار آمد و هر کل که باید آن همه هست
کلی که میطلبم در بهار نیست چسود

کلزاد
کشادگی دل را کویند که از کمال تصفیه حاصل باشد

کوش

اصدا ف در ولالی حقایق الهیه و اعیان ثابته را کویند که نحیط خط ممدود
نفس رحمانی و حبل المتین فیض اقدس سبحانی انتظام و التیام پذیرفته
باشد. بیت:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید

گرچه اینجای جمله اعضا چشم باید بود و کوش

کوهر

معنی حقیقی را کویند که از اصدا ف لفظ و عبارت سالک آنرا مالک گردد. بیت:

ز رخسان راست مرا کوهر درویشی بس

جوهری را بدکان کاه ربائی کم کیر

کوی

سرکشتگی را کویند در مقام عبودیت که مقرون بطلب باشد که بحکم
چوکان تقدیر دل عارف ترک تدبیر نماید و خود بخود متحرک گشته
که در میدان طلب بصاحب چوکان راه یابد. بیت:

کوی دولت آن برد تا پیشگاه کز سر حیرت کند در ره نگاه

کیسو

طریق طلب وصول و اتصال را کویند بجمال مطلق و وجه حق که عالم
غیب عبارت از آنست و عروۀ وثقی و حبل المتین کنایت از آن اعتصموا
بحبل الله جمیعا. بیت:

من و باد صبا هر دو دوسر گردان یی حاصل

من از افسون چشم ممیت و او از بوی کیسویت

لا به کردن

مقهوریت سالک را کویند در تحت حکم سلطنت و قهرمان عشق. بیت:

بلا به گفت شبی میر مجلس تو شوم

شدم بمجلس خویش کمین غلام و نشد

لاله

نتیجۀ معارف الهیه را کویند که از اعمال پسندیده پدید آمده باشد
و بشهود منجر گشته باشد

لا هوت

ذات احدیت را گویند باعتبار اسقاط جمیع نسبت هویت و رتبت غیریت

لب

کلام منزل را گویند از عالم معانی که بواسطه نزول نماید انبیا را بواسطه ملک و اولیا را بواسطه تزکیه و تصفیه از راه الهام. بیت:
کر چه قران از لب پیغمبرست هر که گوید حق نکفت او کافرست

لب شیرین

کلام بی واسطه را گویند بشرط ادراک چون حدیث قدسی و واردات غیبی. بیت:

حکایت لب شیرین کلام فرهادست

شکنج طره لیلی مقام مجنون است

لب لعل

کلامی را گویند که محتوی بود بر ذکر دقایق حسن و جمال و نازکیها و صفای احوال. بیت:

ملاحتی است لب لعل آبدارش را

که در حدیث نیاید چو در حدیث آید

لطف

پرورش دادن معشوق بود عاشق را بطریقه موافقت و مداراة و آرزوی مصادقت و مواساة. شعر:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر کذارم

لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

ماه روی

وجه جمیل است که بتجلی آثاری نموده باشد در طور سری خواه مشاهده آن در خواب بود و خواه در بیداری و خواه در میانه هر دو حال نماید. لمولفه:
ماه روئی همچو یارم نیست در روی زمین

مهر اگر آید بجایش لایح التالین

مجلس

مقام حضور و جمعیت را گویند در مقام واحدیت. نظم:

این چه مجلس چه بهشت این چه مقام است اینجا

جام باقی لب ساقی لب جامست اینجا

محبت

کمال توجه را کویند که نسبت باجمال مطلق در طور حفی رخ نماید
و موجب سقوط قیود و جود باشد

محبوب

وجود مطلق و جمال وجه حق را نامند که از سمت تقیید و تحدید مجرد
باشد. بیت:

هرچه محبوبم کند من کرده‌ام او منم من او چه کر در پرده‌ام

محنت

آلام و نامرادی باشد که بسبب معشوق بعاشق رسد خواه مسبوق
باختیار باشد یا باضطرار. بیت:

قصه محنت مرا شرح و بیان چه فایده

اشک روان من نکر صورت ماجرای من

مدام و مدامه

محبت ذاتیه را کویند که در موطن اعیان ثابته بصور معارف فطریه
بتجلیات الهیه ظاهر گردد. شعر:

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

مدهوشی

حالة استهلاک و اضمحلال سالک را کویند در محبت ظاهرا و باطنا. نظم:

گفتم کزان لب از پی دیوانه شربتی

گفت این مفرحیت که مدهوشی آورد

مردن

بعد و حرمان را کویند از فیض الهی و معارف روحانی. بیت:

کار عاشق نیست بی معشوق چندین زیستن

بی لب جان پرور او مردن است این زیستن

مردن اختیاری

انصراف دل را کویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکائی بآرزوی عالم

وحدت و مجلای انوار و پیوستن بلطایف اسرار از راه ترک لذات نفسانی
و رفض شهوات جسمانی

مژگان

اهمال عارف را کویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت برونیاورد
و سر آن (آن) بحکمت آلهیه منوط باشد. بیت:
کر چنین جلوه کند مغیبه باده فروش

خاک روب در میخانه کنم مژگان را

مست خراب

کمال استغراق دل را کویند بر وجهی که شعور بلوازم هستی نماند و
بمرتبه وصول رساند. بیت:

چه کویمت که بمیخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مژدها دادست

مستودی

تقدس کنه ذات را کویند که از ادراک کافه عالمیان و از علم جمله
عالمان مستورست. بیت:

دوستان دختر زر توبه زمستوری کرد شد بر محتسب و کار بدستوری کرد

مسواک

ذکر قریبی را کویند

مطرب

مذکران و آگاه کننده را کویند از حالات بزم شبانه که در میخانه وجود
جاری شده. بیت:

نواهایی شنیدم رامش انکییز که مطرب میزدش در پرده تیز

مطلوب

وجه حق را کویند در هر مرتبه و هر طور که باشد از اطرار قلبیه. بیت:
حاصل آنکه هر که او طالب بود جان مطلوبش بدو راغب بود

مغز

معنی مطلق را کویند که بخصوصیت هر مرتبه از قشور مراتب ظهور
که عوالم خمس است نمایشی خاص دارد اما در قشر آخرین که نشأة

بشری است منشاء جامعه بسرحد شهود می‌رسد. بیت:

مغز نغزی دارد آخر آدمی یکدمی آنرا طلب کر آدمی
مکر

غرور دادن معشوق است عاشق را بطریقه قهر و مخالفت مراد او
ملاححت

عبارت بود از ظهور حسن مطلق بشرط حصول اعتدال و تسویه اجزاء
مظاهر لیکن بحسب اختلاف مظاهر اسماء متنوع بر آن اطلاق نمایند
مثلا چون در سیمای و صورت حسن انسانی بود ملاححت خوانند و چون
در لفظ و عبارت بیانی باشد آنرا فصاحت و بلاغت گویند و برین قیاس. بیت:

ملاححت از جهان بی مثالی برون آمد چو رند لاابالی
بشهرستان نیکوئی علم زد همه ترتیب عالم را بهم زد
کهی بر رخش حسن او شهسوارست کهی با تیغ نطق آبدارست
چو در شخص است خوانندش ملاححت چو در لفظ است گویندش فصاحت

مناجات

انصراف دل را گویند بجانب عالم واحدیت و ظهور صفات الوهیت جهت
تکمیل نفس سالک. شعر:

آلهی حلیف الحب باللیل ساهر یناجی ویدعو و المغفل یهجع
موی

ظاهر هویت غیبیه را گویند یعنی وجود اضافی که شعور و اشعار را بآن راه
نباشد. بیت:

برنیاید بکف و موی تو ناید بکفم

این چنین بخت که من دارم و آن خو که تراست

موی میان

وقت نظر سالک را گویند که برفع حجب افاقی و انفسی و دفع عوایق حسی و
عقلی متصور شود. لمولفه:

فهر(?) خرد بموی میانت نمیرسد آنجا مکر ز راه توهم کمان رسد

مهر

میل و رجوع باشد باصل خود که مقرون باشد با دراک و مسبوق باشد

بطلب و شوق. بیت:

مهری و وفائی که مرا هست ترا نیست

صبری و قراری که ترا هست مرا نیست

مهربانی

صفت ربوبیت را کویند که از کمال عنایت و شفقت باشد جهت تربیت
و ترقی سالک. بیت. لمولفه:

هر زمان دلبر بنوعی دلستانی میکند عاشقانرا می نوازد مهربانی میکند

می

تجلیات الهی را کویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا
ذاتی بقدر وسع مشرب بود. بیت:

بخور می تا ز خویشت وا رهاند وجود قطره در دریا رساند

می صافی

تجلی صفاتی را خوانند که از کدورت صور کثرات آینه دل را صاف
کرداند. بیت:

یکی پیمانه خورده از می صاف شده صافی بآن صوفی را اوصاف

می مشکین

تجلی افعالی را کویند که آتش سودای سالک را بزالال توحید و بکافور
بردالیقین فرونشاند. بیت:

جز می مشکین کافوری مسزاج درد هجران را نمی بینم علاج

می پرستی

استغراق و حیرت سالک را کویند در تجلیات الهی خواه جمالی باشد و
خواه جلالی. بیت:

چو از چشم و لبش اندیشه کردند جهانی می پرستی پیشه کردند

میان

مابقی آثار را کویند که موجب استتار جمال معشوق از عاشق باشد. بیت:
در میان من و معشوق وجودست حجاب

گر حجاب تو منم تا ز میان بر خیزم

میان بادیک

حجاب وجود سالک را کویند وقتی که سایر حجب و عوایق مرتفع شده باشد. بیت:

چون میانش را کناری نیست زان در حیرتم

کین چنین نازک میانی هست دایم در کنار

میخانه

مقام لاهوت و حضرت وحدت ذاتیه را کویند که ساغر و جام تمام اعیان وجودی از باده آماده آن میخانه مالا مال لایزال است و می پرستان آن میخانه مست و خراب در خاک فقر و افتاده میگویند. نظم:

در میخانه چو بندند آلهی میسند که درخانه تزویر و ریا بکشایند

میدان

مقام شهرت و تعین را کویند

میکده

عالم جبروت را کویند و مقام مناجات را دانند که سرمستی عاشقان در آنجا بظهور رسد. لمولفه:

در میکده عشق که دل شد جامش عاشق رندی که کشته درد آشامش
شوق است می مجلس رندان آنجا صافی شده آن ذوق و محبت نامش

میل

رجوع را کویند باصل خود بی آنکه مسبوق بشعور و ادراک باشد چون میل طبیعی عناصر. بیت:

زهی درونه دل را زمان بتو میلی

مرو که می رود اینک ز نوک هر مژه سیلی

ناز

تعزز و احتجاب معشوق را کویند جهت انکیز کمال رغبت و امتداد حکم محبت در نشاء عاشق تا طلب او روزافزون گردد و هرچه زودتر از مدارج ترقی و معارج تطورات بمقصد اصلی رسد

ناقوس

دعوت و دلالت قوای نفسانی و رغبات نشاء انسانی است بادراک لذات

روحانی. بیت:

بی باده بیاد می‌رود عمر ناقوس بزن که می‌پرستیم
ناله

مناجات حفی را کویند که از کمال توجه دل باشد بمقام اصلی و مقصد
حقیقی. بیت:

نالهای بیدلانش هر سحر بر دریغ و درد هجر روی اوست
نامرادی

انصراف و انحراف دل را کویند از جانب حظوظ نفسانی بطرف لذات
روحانی. بیت:

نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم
چو ترا از من دلخسته همین بود مراد

نای

عبارت از دل و جان انسانست که دو جهت دارند یکی بعالم وحدت
حقیقیه و محبت ذاتیه دوم بعالم کثرت و نشأه عنصریه حسیه باعتبار
اول انوار عالم قدس را از روزنهای حواس و قوی بعالم عیان آورد
تا شوق و غرامی که در مجلس جمعیت روح و بدن پنهان است بحرکت
آورد و بار دل را بمیل طبیعی بعالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی
بیاد مستان بزم فراغت آورد. مثنوی:

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدایها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا بیریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

نشستن

سکون و اطمینان دل را کویند از افکار متفرقه و خواطر مشوشه در طریق
سیر الی الله و مع الله. بیت:

بنشین بر لب جوی و کذر عمر ببین کین اشارت ز جهان گذران ما را بس

نشو و نما

ترقی و رفعت عارف را کویند که از تربیت عنایت و لطف ربانی ناشی
شده باشد

نغمه

امتداد نفس رحمانی و استمرار فیض وجودی را گویند که جمیع ذرات کاینات ازان نغمه برقص آمده‌اند. بیت:

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

نفس

ترویج دل را گویند از هبوب نسایم بسایم الطاف که از کلزار معانی وزیده باشد. بیت:

با تو در سینه نفس را چه محل در دلم غیر تو کس را چه محل

نفس رحمانی

امتداد قیض وجود را گویند بماهیات کونیه پس باعتبار منشاء وحدت امری وجدانی باشد که آن مثل هوای بسیطی است در ترویج روح حیوانی در نشأة انسانی و بنظر با متعلقات آن فیض که وجودات اضافی است متکثر گردد همچو تکرر نفس انسانی باعتبار مخارج حروف

نفس

در عالم ملک و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بخاری است که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی که هم مدبر و مدرک امور حسی است و هم مظهر ورود فیوض عالم قدسی و مراتب نفس خود سابقا در مقدمه مذکور شده

نماز

عروج سالک عارف را گویند بعالم جبروت و جلوه کاه صفات الهی از کمال توجه جنابی. بیت:

در نماز عشق پیش قبله رخسار دوست

سوره نون خواندم ابروی توام آمد به یاد

نواله

مایدۀ مواهب الهی را گویند که در محسوسات بصور نعم ظاهری باشد و در باطن بصورت معارف قدسیه. لمولفه:

زخوان حسن توهردم نوالها رسیدم ز دست ساقی عشقت پیالها رسیدم

نودالانوار

ذات حق را گویند باعتبار آنکه منشأ وجود است چرا که نور و وجود
نزد این طایفه مترادف اند

نیاز

اظهار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابله استغنا و بی نیازی
معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبت و باستدعای مزید لطف و
عنایت نهانی معشوق بحسب صورت. بیت:

میان عاشق و معشوق فرق بسیار است چو یار ناز نماید شما نیاز کنید

واحدیت

ظهور ذات احدیت را گویند بنعوت ذاتیه و صفات کمالیه و واحد
اسم ذات بود دران مرتبت باعتبار اتصاف باسما و صفات

واردات

فیضان معانی را گویند در طور قلبی

واقع

واردات دل را گویند از غیب خواه در نوم باشد و خواه در صحو در حین
وصول بطور نفسی خواه این وارد در طایفه عوام پدید آید و خواه در خواص
آنچه در خواب خواص آید رویاء صالحه و مبشرات گویند که لهم البشری
فی الحیوة الدنیا از ان کنایتست و اگر در نوم باشد بواقع تعبیر نمایند. بیت:
بازم خدنگ غمزه زنی بردل آمدست بازم ز عشق واقعه مشکل آمدست

وجد

حالتی است در دل عارف که بسبب آن دل طالب عالم وحدت و مقام
حقیقت خود گردد او را دران حالت بعالم قدس کشند و ناچار درو ازین
طلب دو حرکت متخالف سیری دوری جاذب شود اما اگر توجه اوجانب
وحدت غالب باشد او را درین حال مسلوب الاختیار و بیهوش گرداند
والابھشیاری خود باقی مانده. بیت:

وقلت و حالی بالصباۃ شاهد و وجدی بها ماحی و الفقد مثبتی

وجود

ظهور حق را گویند چون بذاته لذاته فی ذاته باشد و بحسب شهود سالک

وجدان حق است بعد از فناء تعین او در جامعیت وجود مطلق و ظهور
قهرمان جلال و کبریای حق. بیت:

روی بنما و وجود خودم از یاد ببر خرمن سوختگانرا همه کو باد ببر

وصال

رسیدن را کویند بمقام وحدت و مرتبه احدیت الجمع و قرب لی مع الله
بسبب افنای رسوم بشریت و اخفای عموم صفات خلقت. بیت:

وصال حق ز خلقت جدائی است زخود بیکانه کشتن آشنائی است

وصف

تعین ذات است بعنوانی که سبب تمیز او باشد اگرچنانچه بوصف وجوب
و غناء ذاتی متمیز گردد آنرا واجب الوجود خوانند و اگر بوصف و امکان و
افتقار ذاتی متصف و متمیز گردد آنرا ممکن الوجود کویند و در ظهور
محتاج بموجب باشد. نظم:

سیه روئی زمکن درد و عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

وفا

بجای آوردن عهد ازلی را کویند که اعیان ثابته و ارواح را باحضرت حق
در میان بوده و اوفوا بعهدی اوف یعهد کم فرموده است. مثنوی:

کوش نه اوفوا بعهدی کوش دار تا که اوف عهد کم آید ز یار
از وفای حق تو بسته دیده اذکروا اذکر گم نشیده

وقت

محل ظهور تکوین را کویند و گاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق
نمایند که سالک همیشه مراقب ظهور مقتضای آن و در تهیه اسباب فوز
بسعادت آن زمان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات و لهذا
گفته اند که الوقت سیف قاطع. بیت:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

ولایت

حفظ مراقبت حق را کویند بنده را از هر چه منافی قربست نگاه دارد
انما ولیکم الله و رسوله

وَلَهْ

انصراف دل را کویند از کثرت بوحدت بر وجهی که بخود و احوال
خود شعور و اطلاعش نماند. بیت. لمولفه:

تا دل و جانم شده حیران دوست والهم در حسن بی پایان دوست

هجران

التفات و توجه دل را کویند بغیر مطلوب حقیقی چه از روی ظاهر و چه از
جهة باطن باشد. بیت:

زاهد برو از کوچه مستان سلامت ما مرد و صالحیم مکو قصه هجران

هدف

مرتبه انسانی را کویند که همیشه مجمع سهم السعاده لطف ربانی است و نشانه
نصال محبت روحانی. بیت:

ابروی دوست کی شود دست کش خیال ما

کس نزده ازین کمان تیر مراد بر هدف

هستی

استعمال حقیقی آن در وجود حق باشد اما بحسب کنایه و مجاز بر وجود
ممکن اطلاق نمایند بعلاقه سبب و شباهت در احکام. بیت:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پردها برداشتی

هر چه کوئی در دم هستی ازان پرده دیگر درو بستی بدان

هشیاری و هوش

افاقت و صحو سالک را کویند بعد از غلبه حکم و سطوت سلطان عشق باشد
بر صفات و قوای درونی و بیرونی بنوعی که شعوری او را بتعین وجود خود
نمانده باشد. بیت:

من مستم و چشم تو برابر هشیاری بیاده کی شود مست

هم

قصد و اهتمام عاشق را کویند در طلبکاری معشوق بنوعی که دل مشغول
غیر طلب نباشد. شعر:

فلو هم مکروه الردی بی لمادری مکانی و من اخفاء حبک حفیتی

هوا و هوس

میل و آرزوی نفس را کویند بملازمات و مشتیهات خود چنانچه موجب غفلت از طلب شود. بیت:

خانه نفس است خلد پر هوس خانه دل مقعد صدق است و بس

هواجس

میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضاء لوازم جسمانیت و لواحق انسانیت. شعر:

فابدت و لم ينطق لسانی لسمعہ هواجس نفسی سر ما عنده احفت

هویت غیبیه

عبارت از ذات معنی است بشرط اطلاق و هم معبر بوحدت حقیقه میگردد اما باعتبار تعین وجودی اسم ذات شده و مورد اوصاف کمالیه گشته هو الاول و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم

یاد آوردن

ادراك مرکب را کویند که بر معرفت فطری و سابقه آشنائی ازلی مترتب گردد ان فی ذلک لذکری لا ولی الا لباب. نظم:

کتاب حق ازان گشتست منزل که او یادت دهد آن عهد اول

یاری

امداد عنایات ازلیست که سالک را موجب وصول بدرجات علیه ومقامات سنیه باشد. بیت:

یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد

دوستاری آخر آمد دوستاران را چه شد

یاقوت

جوهر نفسی را کویند از صفات امارکی و لوازمکی پاک شده باشد و بصفت صفاء عدالت اتصاف یافته باشد. نظم:

دوای درد دل ما بلب حواله گن که این مفرح یاقوت در خزانه تست

یوم الجمعه

وقت لقا و وصول را کویند بمجمع عظمی و احاطه کبری که مقتضای نشاء

جامعه انسانی است و لهذا خلقت آدم در عصر جمعه اتمام یافت و ابتداء
آن روز یکشنبه بود و در شش روز تکمیل پذیرفت و عالم صغیر مطابق
عالم کبیر شد که الذی خلق السموات والارض و ستة ايام چرا که عدد شش
کامل و مقتضی تکمیل است و ازین مناسبت يوم الجمعة را عيد المؤمنين
و حج المساكين را خوانند

۳

آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE

DATE LOANED

Class No.

Vol.

Book No.

Accession No.

[illegible]



سخنان حکمت آموز ابراهیم ابن ادهم در منظومه

قوتاد غوبیلیک

یکی از بزرگترین کارها در بررسی و مطالعه منظومه قوتاد غوبیلیک تعیین منابعی است که یوسف خاص حاجب هنگام ترتیب دادن مجموعه سخنان حکمت آموز سیاسی و مردمی از آنها بهره گرفته است. در این باره کارهایی انجام گرفته است، چنانچه امروز دیگر نمی توان تردید داشت که شاعر با ادبیات و علوم روزگار سامانیان در آسیای میانه آشنایی داشته و تا اندازه یی آن را دنبال می کرده است. اما باید پذیرفت که بررسی و مطالعه منظومه، در این زمینه چندان بسنده نبوده است. این، به نگارنده اجازه می دهد که توجه پژوهشگران را به قطعه یی از منظومه معطوف سازم که به گمان من می توان سرچشمه آن را با دقتی بسیار تعیین کرد. شاید در نخستین نگاه، این قطعه چندان درخور اهمیت جلوه نکند، اما آن طور که نگارنده آن را ترسیم خواهد کرد، تعیین سرچشمه آن می تواند روشنگر این باشد که یوسف خاص حاجب با کدام تأثیرات ادبی روبرو بوده است. این قطعه را از فصل چهل و یکم متن منظومه که بوسیله رادلف چاپ شده است، اقتباس کرده ایم.

آکتولمیش به دستور ایلک نزد آتکورمیش زاهد می رود تا از او دعوت کند به دربار ایلک بیاید و دانش و خرد خود را به فرمانروا بیاموزد. آتکورمیش سرپیچی می کند و از همین رو بین او و فرستاده ایلک گفتگویی در می گیرد که شالوده محتوای اصلی این فصل را تشکیل می دهد.

در گفتگو به موضوع وارث، که همواره در آثار عبرت آموز مردم خاور نزدیک و میانه مقام والایی داشته است، اشاره می شود. نظر آتکورمیش درباره این موضوع در آیات زیر بیان گردیده است:

اوغول سوزا ولوردا او کوندی تیلین	ایا گین کلیکلی اوغول قیزقلین
کیمینگ اوغلی قالسا اتادان کیدین	اتامانی سن تیریکدا دین

اوروغ سوز کشی اولسا کستی اوروغ اژوندا اتی ییتی اورنی قوروغ^۱

ترجمه: کسی که بدون فرزند از جهان می رود، در حسرت است و می گوید
ایکاش پسران و دختران بسیاری از پی او می بودند. اگر پسر و پس از
[مرگ] پدر باقی بماند، او را زنده بدان. اگر کسی بدون وارث جهان را
ترک کند، تبار او می گسلد، نامش از جهان ناپدید می گردد و جایش
خالی می ماند.

این نظری است معمولی در خاور نزدیک که از دوران باستان نمودار بوده و
در آثار گوناگون تکرار شده است. این نظر حتی در حدیث: لا دهبائیة فی الاسلام یعنی،
در اسلام ترک دنیا بی نیست (— که ظاهراً باید مجعول باشد) بازتاب یافته است.
اما در این منظومه آتکورمیش مخالف این نظر است و نظری یکسره برعکس آن دارد:

اوزونگ سیز غورورسان اوغول قیزتیو	بوامگا ک بلیکلی اوغول قیزقایو
تیرارسان حرامیغ بریرسان قالیر	سن اینجیق بیورسن اول ارزویو
کیما موندی ساقین کشی الغوجی	تنگیز اوترا کیردی کیما مونگوجی
اوغول قیزتوروسا کیمی سی سینور	کیمی سینساقدا تیریک کیم قالور ^۲

ترجمه: تو در آرزوی پسر و دختر رنج می ببری، اما پسران و دخترانی که
رنج ترا بدانند کجایند. اگر تو حرام گرد آوری، پس از رفتنت باز می ماند
و تو تنها رنج می کشی و در آرزوی نخست می مانی. بنگر، آنکه زوج
برگزیند به زورق می نشیند و با زورق به دریا می رود؛ هنگامی که پسر یا
دختری از او شد، زورقش در هم می شکند. آیا در امواج کسی زنده
می ماند؟

می بینیم که گرایش آشکار تارک دنیا بی این نظریه، با مقررات عادی اسلامی
مغایر است. این نظریه برای آیین بودا، مانی، و برخی از فرقه های مسیحی طبیعی است،
اما حتی در بین صوفیه نیز آهنگ آن نغمه بی آشنا نیست. با این همه می توان آن را در

۱. نسخه خطی قاهره، ورق ۱۹۶ ب (اقتباس از: Radloff, S. 291)

۲. نسخه خطی قاهره، ورق ۱۹۷ ب (اقتباس از: Radloff, S. 292)

ادبیات اسلامی یافت. چون در این مورد رعایت دقت بسیار ضرورت دارد، نقل مفصلی می‌آوریم.

فریدالدین عطار چکامه‌سرای پرآوازه ایران (متوفی در حدود سال ۶۲۸ هجری ۱۲۳۰ میلادی) در اثر خود تذکرة الاولیاء، که درباره شرح حال مشایخ صوفیه است، جای بسیاری به‌شیخ ابراهیم ادهم که شهرتی بسیار به ویژه در آسیای میانه داشته، داده است. طبق افسانه، ابراهیم پادشاه بلخ بود اما از تخت و تاج دست کشید، ترک زن و فرزند کرد و در مدینه در تنگدستی می‌زیست و به کار جسمانی می‌پرداخت. عطار پیرامون مسأله ازدواج چنین نظریاتی را به او منسوب می‌دارد:

گفتند: چرا زن نمی‌کنی؟ گفت: هیچ زن شوهر کند تا پای برهنه و گرسنه ماند. اگر توانم خود را طلاق دهم، دیگری برفتارک خود چون بدم و زنی را به خود مغرور کنم. پس، از درویشی پرسیدند که تو زن داری؟ گفت: نه. گفت: فرزند داری؟ گفت: نه. گفت: نیک است. درویش گفت: چگونه؟ گفت: آن درویش که زن گیرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد.^۳

می‌توان با اطمینان کامل تأیید کرد که عطار این سخنان را به تصادف به ابراهیم ابن ادهم منسوب نداشته است. عطار تقریباً عین همین نظر را در الهی‌نامه که یکی از شایان توجه‌ترین آثار اوست، تکرار کرده است. در فصل سوم این منظومه، عطار شرح گفتگوی ابراهیم ابن ادهم را با درویشان تکرار و آخرین سخنان شیخ را چنین خلاصه می‌کند:

به کشتی در نشست او بی‌خور و خواب
و گر فرزندش آمد گشت غرقاب^۴
نخستین نظری که می‌توان ابراز داشت، همخوانی مطلق آن بخش از قوتادغوبیلیک که در بالا آوردیم با دو اقتباسی است که از عطار گفته آمد.
اما چون امکان ندارد که این منظومه بر عطار تأثیر داشته باشد، یگانه توضیح

۳. اقتباس از چاپ سنگی بمبئی سال ۱۳۵۵ هجری / ۱۸۸۷-۱۸۸۸ میلادی. در نشر چاپی این زندگینامه زیر نظر نیکلسن در جلد اول، ص ۸۵-۱۰۶ آمده است.

۴. عطار، الهی‌نامه، ص ۶۰.

ممکن این همخوانی آن است که هردو مؤلف از سرچشمه یگانه‌یی بهره جسته‌اند. اما، این سرچشمه کدام بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید سخنی چند در باره ویژگی شخصیت [ابراهیم] ابن ادهم بگوییم.

در منابع به این زاهد مقدس دوران نخستین اسلام توجهی بسیار شده است. می‌توان گفت هیچ مجموعه زندگینامه‌یی از مشایخ نیست که در آن بخش ویژه‌یی، که گاه حجم آن بسیار بزرگ است، به وی اختصاص نداشته باشد.^۵ حلیة الاولیا اثر ابونعیم که نسخ خطی آن بسیار کمیاب است (در حال حاضر یک نسخه آن در هند چاپ شده است)، شامل اطلاعات بیشتری درباره شیخ است. از روی اخبار ابونعیم، می‌توان معین کرد که ابراهیم ابن ادهم از مردم بلخ بوده، اما تبار او به کوچ‌نشینان نظامی تازی (جندیهای کوفه و بصره) که در مشرق خراسان سکونت کرده بودند، می‌رسیده است. بخش اعظم زندگانی او در سوریه سپری گردید و میان سالهای ۱۶۰ - ۱۶۶ هجری سالهای ۷۷۶ - ۷۸۳ میلادی در یک پیکار دریایی با بیزانسیها، کشته شده است. طبق روایتی دیگر او را در دژ سوکین در روم (آسیای صغیر) به خاک سپرده‌اند.

ظاهراً انگیزه توجه بسیاری که مؤلفان زندگینامه‌ها به شخصیت او می‌دارند آن است که از کهن‌ترین دوران نام او با افسانه‌یی مربوط به بودا همراه بوده است. ای. گلدتسیهر بود که نخستین بار به این مسأله توجه کرد.^۶ اما ل. ماسینیون دانشمند فرانسوی و اسلامشناس نامی تذکر داده که تنها روایت پیروان مانی در باره بوداست که بانام ابراهیم ابن ادهم وابستگی دارد.^۷ در ادبیات اروپا به‌رمانی عربی درباره [ابراهیم] ابن ادهم اشاره شده است، که نخستین بار آن را درویش حسن الرومی از ترکی به تازی گردانیده و سپس احمد بن یوسف سنان الکرامانی الدمشقی (متوفی به سال ۱۰۱۹ هجری / ۱۶۱۰ - ۱۶۱۱ میلادی) خلاصه آن را نگاشته است که مشهور

۵. مهمترین آنها عبارتند از: قشیری، (سالات، ص ۸۲؛ سلمی، طبقات الصوفیه (نسخه خطی موزه بریتانیا، ورق ۴ الف)؛ ابونعیم الاصفهانی، حلیة الاولیا (نسخه خطی لیدن، ۱، ورق ۱۸۲ الف)؛ جلابی، ص ۱۵۳؛ جامی، نفحات الانس، ش ۱۴؛ شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن خلکان، ص ۱۳، فوات الوفيات، ج ۱، ص ۳.

۶. Goldziher, *A Buddhismus hatasa az Islámra* (خلاصه به انگلیسی در کتاب دیک (JRAS, 1904, P. 132

7. Massignon, *La Passion*

است. اشاره به تحریر منظوم آن، در مجموعه نسخ خطی گوتا نیز هست^۸ و گفته شده است که روایات این افسانه به زبانهای هندوستانی و مالایی نیز هست.

اما خاورشناسی اروپای غربی آوازه فراوانی را که این افسانه در میان مردم آسیای میانه داشته، ندیده است. در کتابخانه شخصی نگارنده، نسخه بسیار جالبی که آسیب فراوان نیز دیده است، از کلیات شاعر بخارایی عصمت، که پژوهشگران اروپایی از آن شاعر تقریباً خبری ندارند، وجود داشت. این شاعر از حمایت بسیار سلطان خلیل تیموری برخوردار بوده و ظاهراً در سال ۸۲۹ هجری/ ۱۴۲۶ میلادی از جهان رفته است.^۹ در این نسخه خطی، قطعات منظوم غرایی وجود داشت که در آن جزئیات این افسانه بازنموده شده بود و احتمالاً نام آن ادهم نامه بوده است.

در مجموعه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، نسخه خطی منظومه‌یی (ظاهراً به خط مؤلف) در این باره وجود دارد که به خامه شاعری است به نام عبداللطیف بلخی،^{۱۰} که برای نگارنده ناآشنا بوده است.

در ازبکستان رمان ازبکی قصه ابراهیم ابن ادهم رواجی بسیار داشته است.^{۱۱} در همه این روایات آسیای میانه، افسانه ابراهیم ابن ادهم تقریباً درست به همان شکلی است که در اثر عطار آمده است.^{۱۲} در خورنگرش است که روایت با داستان زادن او آغاز می‌شود و آهنگی افسانه‌یی دارد. چون اطلاعاتی درباره این افسانه چاپ نشده است، باز نمودن ویژگیهای اصلی آن در اینجا بی‌فایده نخواهد بود. رمان ازبکی را اساس داستان می‌گیریم و در پاره‌یی موارد از روایات دیگر بر آن می‌افزاییم. این رمان به شکل داستان معمولی ازبکی نگارش یافته است. خود روایت در نثر است و بخشهای عاشقانه در نظم، که برخی بخشهای آن در شکل مردمی ترقلیق

۸. Pertsch. *Gotha*, No 2752 (قصه ولی الله ادهم).

۹. آتشکده، ص ۳۳۶. در چاپ سنگی، تاریخ ۷۲۹ هجری آمده است، اما چون این تاریخ با اشاره به مرگ او در زمان السغریک مطابقت ندارد، ظاهراً باید تاریخ، ۸۲۹ هجری خوانده شود.

۱۰. مقابله شود با شرحی که نگارنده در سال ۱۹۲۵ زیر عنوان عبداللطیف بلخی شاعر تاجیکی سده نوزدهم میلادی نگاشته است.

۱۱. بارها در آسیای میانه با چاپ سنگی منتشر شده است. نگارنده از چاپ عارف جانف، تاشکند، ۱۳۳۵ هجری/ ۱۹۱۶ میلادی سودجسته است.

۱۲. این قطعه از اثر عطار در سری *Turkische Bibliothek* به زبان آلمانی ترجمه شده است.

(رباعی چغتایی) و برخی دیگر به شکل غزل و مخمس.

پادشاهی به نام ملک‌شاه در بلخ فرمانروایی داشت، که دیری او را فرزندی نبود. در اثر راز و نیاز دارای دختری زیبا شد به نام ملکه خوبان. در همین شهر درویشی بود به نام ادهم دیوانه که در کلبه‌یی در گورستان می‌زیست و با در یوزگی عمر می‌گذاشت. باری، روزی به تصادف شاهدخت زیباروی را دید و شیفته او گشت. خواستگاری به نزد شاه فرستاد و خواستار شاهدخت شد و شاه که درویشان را بی‌اندازه حرمت می‌گذاشت، آماده بود تا خواهش او را برآورد. اما وزیر او، سرافروز، این پیوند را صلاح ندید و از درویش خواست تا برای شیربها گوه‌ری شبچراغ از ژرفنای تاریک دریا بیاورد. ادهم به کرانه دریا رفت، آب دریا را می‌کشید و بر زمین می‌ریخت. پادشاه باشندگان دریا، هنگامی که دید احمد می‌خواهد دریا را بخشکاند، نگران شد و کیسه‌یی پر از گوه‌ری شبچراغ به او بخشید.^{۱۳} ادهم یکی از آنها را به وزیر داد. همینه که وزیر گوه‌ری شبچراغ را دید، فریاد برآورد که ادهم آن را از خزانه شاهی ربوده است. ادهم آرامانه پرسید که چند گوه‌ری شبچراغ در خزانه شاهی بوده است. وزیر پاسخ داد دو گوه‌ری و یکی از آنها به سرقت رفته است و چنین می‌نماید تو آن را دزدیده‌ای. پس، احمد کیسه را خالی کرد و بی‌گناهی خود را به اثبات رسانید. با این همه، سرافروز به ادهم پرخاش کرد و او را بیرون راند. درویش در مناجات با خدا غم خود را فرونشاند و از بلخ رفت. در راه کاروانی از همان شهر به او رسید. کاروانیان به او گفتند که شاهدخت بناگهان از جهان رفته است و همه مردم شهر بلخ سوگواری دارند.

او با شتاب بازگردید و بدن محبوب خود را در آرامگاه گورستان یافت. در سوک و ماتم به نیایش پروردگار پرداخت و زاری می‌کرد. ناگهان مردی ناشناس وارد شد و خون شاهدخت را به گردش انداخت و شاهدخت از خواب مرگ بیدار شد. (در اثر عبداللطیف این بخش با تفصیل بیشتری آمده است. ناجی شاهدخت — ابوعلی سینای بزرگ است که از بیم پیگرد در آرامگاه پنهان شده بود و همینه که یأس و نومیدی ادهم را دید و مشاهده کرد که شاهدخت هنوز زنده است، او را

۱۳. مقابله شود با داستان روسی بالدا. (بالدا به روسی یعنی ابله و کند ذهن. بالدا از افسانه‌های خلقی روس است که آلکساندر پوشکین آن را به نظم کشیده است. بالدا که جوانی تیز هوش بود به کندذهنی تظاهر می‌کرد و از کشیش و شیاطین کار می‌کشید. چنان که شیاطین از دریاچه‌یی برای او اشیاء گرانبها می‌آوردند. -م.)

نجات داد).

ادهم ملایی آورد و عقد نکاح جاری شد و همسران جوان در کلبه ادهم زندگی آغاز کردند. بدین سان، از وصلت آن دو ابراهیم که بعداً شیخ بزرگی گردید، به دنیا آمد. وقتی پسر بچه هفت ساله شد، روزی تصادفاً ندیمه شاهدخت او را دید و از شباهت زیاد او به ملکه خوبان که وی را مرده می پنداشت در شگفت شد و مراقب بود که مکان او را بیابد و هدایایی نیز به او می داد. اما شاهدخت هیچگاه در برابر وی نقاب از چهره بر نمی گرفت و ندیمه نمی توانست او را بشناسد. روزی ندیمه پسر بچه را به دربار نزد مادر بزرگش آورد. مادر بزرگ نیز از شباهت او به دختر مرده اش تعجب کرد و همان آن فرمان داد تا مادر پسر را نزد او بیاورند. شاهدخت با آن که به تنگدستی رضا داده بود، اما در دل غالباً یاد زندگی پیشین، او را رنج می داد. هنگامی که هودجهای پر جلال برای اوفرستادند و جامه های گرانبهای شاهی آوردند، وسوسه بر او چیره شد و تصمیم گرفت با پسرش نزد پدر و مادر باز گردد. در اینجا، هم در اثر عصمت و هم در اثر عبداللطیف، مهارت بدیعی بزرگی به کار رفته است. احمد در جستجوی نان از خانه بیرون شده بود. در جایی خرما به دست آورد و شتاب داشت که به خانه باز گردد و ابراهیم خرد سال را با خرما خرسند سازد. اما همینکه به خانه نزدیک شد دید که زن و پسرش با شکوه و جلال شاهی از خانه حرکت می کنند. خرما از دست درویش به زمین می ریزد و او که خوشبختی خود را از دست داده است ناله می کند و به دنبال هودج می نگرد.

پدر و مادر، دختر خود را که عمر دوباره یافته است با شادی پیشواز می کنند و ملکشاه، ابراهیم را جانشین خویش می سازد. بزودی شاه از جهان می رود و ابراهیم چهارده ساله پادشاه بلخ می شود.

این بخش مقدمه، در اثر عطار نیست. گمان نمی رود فعلاً بتوان این مسأله را حل کرد که این بخش در نخستین روایت افسانه وجود داشته است یا نه؟ به نظر نگارنده احتمال دارد که این بخش در زمانی دیرتر ساخته شده باشد. این بخش را ممکن است برای آن نگاشته باشند که انگیزه گرایش شاه ابراهیم را به زندگی درویشی توجیه کنند و پلی بین شاه و درویش ببندند.

سپس تفصیل رمان از یکی تقریباً به طور کامل با شرح عطار مطابقت پیدا می کند. ابراهیم هنگام شکار، گورخری را پی می گیرد و از او این پرسش را می شنود

که آیا وی را آفریده‌اند که جانداران بی‌پناه را تعقیب کند.^{۱۴} بامداد روز بعد ابراهیم بر فراز بام مردی بدوی را می‌بیند که در آنجا در جستجوی شتر خویش است. بدوی در پاسخ به طعنه دربارهٔ بیهودگی این جستجو می‌گوید که این کار از جستجوی خدا بر سریر فرمانروایی بیهوده‌تر نیست. همهٔ اینها تأثیری بزرگ بر او می‌گذارند و او در پنهان به مکه می‌رود. در اینجا صحنه‌یی دربارهٔ زندگی رابعهٔ عدویهٔ مشهور، به داستان وارد شده است. ابراهیم برای زندگی در مکه باقی می‌ماند، برای معاش خود کار می‌کند و از صحرا خارج می‌کند و آن را در بازار می‌فروشد.

در همان اوان از زلفیه همسر ابراهیم، که وی را در بلخ ترک گفته بود، پسری به نام محمد به دنیا می‌آید. وقتی محمد بزرگ می‌شود از مادر جویای پدر می‌گردد و آگاه می‌شود که پدرش درجایی از سرزمینهای تازیان زندگی می‌کند. پس، راهی یافتن پدر می‌شود و سرانجام پس از جستجوی فراوان او را در مدینه می‌یابد. با مشاهدهٔ پسر، هیجانی ابراهیم را فرا می‌گیرد و فرزند را در آغوش می‌کشد. اما بی‌درنگ دچار تردید می‌گردد: آیا در صورتی که او وعده داده است همهٔ اندیشهٔ خود را متوجه خدا سازد، می‌تواند پسرش را دوست بدارد؟ وردی می‌خواند و پسر در آغوش پدر جان می‌سپارد.

به نظر نگارنده، این صحنه درخور توجه بسیاری است. در واقع در همین برخورد بینهایت دراماتیک است که شکل صوفیانهٔ آهنگ بین‌المللی مبارزهٔ پدر و پسر را می‌بینیم. این صحنه در دورانی بسیار قدیم به افسانه وارد شده است، زیرا در اثر عطار نیز هست.

ابراهیم پس از مرگ پسر به غاری در کوه [ابو] قبیس منزوی می‌شود و زن او زلفیه که از بازگشت فرزند نومید شده است به دنبال او می‌رود، اما هنگامی به مدینه درمی‌آید که ابراهیم را نیز در کنار گور پسرش دفن می‌کنند. زلفیه نیز از غم و اندوه جان می‌سپارد و بالای گور عزیزانش در می‌غلتد.

چنان که از شرح اجمالی افسانهٔ ابراهیم ابن‌ادهم برمی‌آید، واقعاً این داستان از ویژگی سیر (زندگینامه‌های) معمولی صوفیان فرق دارد. روح سختگیر نفی تمام

۱۴. آهنگی است بین‌المللی که بازتاب آن در افسانه مسیحی در بارهٔ هوبرت مقدس - حامی حیوانات شکاری نیز هست.

سعادت‌های زندگی، سر تا پای آن را فراگرفته و ویژگی بزرگ آن این است که در همه مراحل، نظر منفی شدیدی نسبت به ازدواج و زندگی خانوادگی به چشم می‌خورد.

از این رو باید بسیار محتمل دانست که سخنان حکمت آموزی را که در بالا درباره همانندی ازدواج با زورق آوردیم واقعاً نه‌اینکه با شخصیت تاریخی ابراهیم-ابن‌ادهم بلکه با سیمای افسانه‌یی او ارتباط دارد.^{۱۵} این سخنان حکمت آموز، با روح خود کاملاً مناسب لحن کلی افسانه هستند و البته عطار آنها را نساخته بلکه در منابع مورد استفاده وی بوده است. روح مرتاضانه افسانه، گمان‌ل. ماسینیون را درباره سرچشمه مانی‌گرایانه آن تأیید می‌کند.

پس از این توضیحات می‌توانیم دوباره به منظومه‌یی بازگردیم که آغازگاد سیراندیشه ما بوده است. چنان‌که گفتیم یکسان بودن سخنان حکمت آموز، جای تردیدی بر یکی بودن سرچشمه‌ها نمی‌گذارد. اما گمان نمی‌رود فعلاً بتوان با اطمینان کامل این سرچشمه را معین کرد. حل مسأله ممکن است دو راه داشته باشد: یوسف خاص حاجب می‌توانسته است با یک روایت کهن از داستان ابراهیم ابن‌ادهم آشنا باشد که در همان زمان ویژگی‌های مانی‌گرایی را در خود گرفته بوده است. اگر توجه داشته باشیم که افسانه باید در بلخ پیدا شده باشد، که از لحاظ جغرافیایی از کاشغر چندان دور نیست، چنین احتمالی هست. اما این گمانه در صورتی باید پذیرفته شود که این افسانه پیش از نیمه نخست سده هفتم هجری (سده یازدهم میلادی) ساخته شده باشد. جستجو در این جهت در زمان حاضر امکان‌ناپذیر است. برای این کار باید تذکره‌های کهن صوفیه نظیر طبقات ابو عبد الرحمن السلمی و یا تألیفی همانند آن، یعنی اثر عبدالله انصاری که به‌گوش هرات است و هنوز به چاپ نرسیده، مورد پژوهش قرار گیرد. تا زمانی که این کار انجام نشده باشد، ما از مرز حدس و گمان، گامی فراتر نمی‌گذاریم.

اما احتمال گمانه دیگری نیز هست. شاید اصل افسانه مانی‌گرایانه به شکل زبانی و یا نوشته در دسترس یوسف خاص حاجب بوده که هنوز با نام شیخ صوفی مربوط نشده بوده است. در کاشغر که از مراکز اسلامی بسیار دور بوده و بی‌شک

۱۵. برخی نظریات را در باره این افسانه می‌توان در آثار:

Kremer, S. 57 Sq; Nicholson, Ibrahim b. Adham, S. 215-220; Brown, Literary history, vol. 1, P. 425 دید.

زمانی در زندگی مانی‌گرایی نقش بزرگی داشته، آیین کهن در بین توده‌های مردم بیش از آسیای میانه امکان بقا داشته است. این گمانه می‌تواند از این رو نیز تا اندازه‌ی مورد تأیید قرار گیرد که یوسف هنگام آوردن اقباس، اشاره‌ی به نام شیخ نمی‌کند. ضمناً، همین‌جا باید توضیح دهیم که ظاهراً چنین اشاراتی بطور کلی برای شاعر کاشغری آشنا نبوده است. این نکته نیز دارای اهمیت است که اقباسی که از زبان اتکورمیش زاهد آمده یکجا دارای ویژگیهای اسلامی و عناصر پیش مسیحی و مانی‌گرایانه است. البته در اینجا می‌توان گفت که منظومه بطور کلی انباشته از روح اسلامی است که با شرایط جامعه کاشغری در سده هفتم هجری/ یازدهم میلادی هماهنگ گردیده و مؤلف نمی‌بایست نسبت به تعلیمات مانی روشی منفی در پیش گیرد. اما چنین راه حلی شتابزده خواهد بود. اکنون دیگرشکی نیست که چکامه‌های کهن صوفیه، با وجود داشتن روح سنت اسلامی، بسیاری از اندیشه‌های مانی‌گرایانه را نیز در خود داشته‌اند. پدیده‌های مشابه می‌توانسته وجود داشته باشد و در اینجا این امر به هیچوجه غیر عادی نخواهد بود.

تکرار می‌کنم که فعلاً حل همه این مسائل امکان ندارد، اما به نظر نگارنده ارزش دارد که به نقل قولهای قوتادغوبلیک توجه شود. در هر صورت، از نقل قولها، سرنخی دیگر پیدا می‌شود که منظومه مورد نظر را با یک سلسله آثار ادبی پر اهمیت مربوط می‌سازد. با ادامه کار در این سو، می‌توان به نتایج بزرگتری رسید و بتدریج قوتادغوبلیک را از وضع انزوای ادبی خود که تا امروز نیز ادامه دارد بیرون آورد.^{۱۶}

۱۶. باین که در این مقاله به تمام ابعاد این موضوع نمی‌پردازیم، نیز نمی‌توانیم خاموش باشیم که مرثیه بسیار عالی یوسف درباره پیری (فصل ۲۱، ص ۳۸۶) تقریباً می‌تواند در همه اجزاء خود با سبک مشابه نظم دوران سامانی مربوط باشد که عالیت‌ترین نمونه آن مرثیه مشهور رودکی (همه بود...) و مرثیه همسطح کسایی مروزی (به سیصد و چهل و یک رسید نوبت سال) است.

فضیل ابن عیاض

تجربه‌ی در بازکاوی زندگینامه صوفیه

۱. مراحل نخستین زندگی فضیل

جنبش زهاد که در سده دوم هجری از عراق به خراسان گام نهاده بود، در آغاز اساساً در نزدیکی بلخ، که فعالیت ابراهیم ابن ادهم و پیروانش در آنجا جریان داشت، متمرکز شده بود. اما مربوط ساختن این جنبش تنها بایک نقطه معین، امکان ناپذیر است. کوچ نشینان نظامی عرب، در تمام جهات پراکنده شده بودند و مردمی نیز که آشتی خود را با فتودالیزم بالنده، ناممکن دانسته و درکوشش بازگشت به نظام سده نخست اسلام بودند، در همه جا وجود داشتند. فضیل ابن عیاض، شخصیت نمایانی که اهمیت او کمتر از ابراهیم ابن ادهم نبوده و نقش چشم‌گیری در تاریخ تصوف داشته است، تقریباً همزمان با ابن ادهم به فعالیت آغاز می‌کند.

تعیین دقیق زادگاه فضیل امکان ناپذیر است. در منابع، پیرامون این مسأله اختلاف نظر وجود دارد. ابن خلکان،^۱ دو نسبت الطالقانی و الفندی را برای او می‌آورد و بر آن است که او در طالقان به دنیا آمده و سپس به فندین که دهکده کوچکی در نزدیکی مرو بوده، نقل مکان کرده است. ابن قتیبه، زادگاه او را ایورد^۲ و ابن الاثیر سمرقند^۳ می‌داند. اطلاعات ابن الاثیر را در این مورد نمی‌توان موثق دانست زیرا در سایر منابع تأیید نمی‌شود. از این گذشته، بنا بر همه اطلاعات، روزگار جوانی فضیل

۱. ابن خلکان، ص ۵۴۲. ۲. پیشین، ص ۲۵۲.

۳. ابوخمیس در مناقب الا براد از قول ابونصر البخاری: ولدت بسمرقند (بنگرید: قادیخ عینی، نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، ص ۳۵۰). ابوالفدا نیز همین گفته را تأیید می‌کند. در قادیخ عینی گفته می‌شود که نسبت او از نام دهکده عیاض در نیم فرسنگی مرو است که به پدر او تعلق داشته است.

در نزدیکی اییورد و یا میان اییورد و مرو سپری گردیده و می‌توان ارتباط او را با ناحیه مرغاب تا اندازه‌یی امری معلوم دانست. مشکل بتوان گفت که آیا فضیل در زیر تأثیر مکتب ابن‌ادهم بوده است یا نه؟ مؤلفان زندگینامه‌ها، در این باره اشاره‌یی نمی‌کنند. گمان نمی‌رود اگر ارتباطی مستقیم میان این دوشخصیت برجسته آغاز دوران تصوف وجود می‌داشت، مؤلفان زندگینامه‌ها در این باره مهر خاموشی بر لب می‌زدند. نبودن هیچ اشاره‌یی به این نکته، همتای دلیلی است بر استقلال فضیل. با این همه، گونه‌یی تأثیر را می‌توان حدس زد. اطلاعات مربوط به فعالیت ابن‌ادهم بایستی به فضیل رسیده باشد، منتهی اطلاعاتی دست دوم. دربارهٔ امکان ارتباطی مستقیم، جای گمان هم نیست. این نکته دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در آن روزگار توجه به آرمانهای صوفیه در همه‌جا محسوس بوده و این توجه خود بخود و بدون تأثیری از خارج پدید می‌آمده است.

ظاهراً فضیل نیز همانند ابن‌ادهم، عربی اصیل بوده است. درهمه منابع، نام کامل او چنین آمده است: ابوعلی الفضیل ابن‌عیاض ابن‌مسعود ابن بشرالتمیم. البته در طبقات ذهبی^۴ و در قادیخ عینی نام او به شکل «فضل» آمده است اما این را باید بیشتر به حساب عدم دقت نساخ گذاشت.

آغاز فعالیت او چنان با مه غلیظی از افسانه‌ها پوشیده شده است که نمی‌توان آن را روشن ساخت. در سیرت شخصیت‌های تصوف، همواره به سلوک و رفتار و گام نهادن آنان در طریق توبه، توجهی بسیار مبذول شده است. این لحظه، در بیشتر موارد در شکل درام بزرگی توصیف می‌شود و به شکل ژرفترین هیجانات روحی و تحولی آنی، در همه جهانبینی آنها تجسم می‌گردد. این نکته درهمه سیرتها تکرار می‌شود و از این رو باید به این گونه افسانه‌ها با احتیاطی فراوان نگریست. البته، این پدیده‌ها از لحاظ روانشناسی امکانپذیر است و هیچ اعجازی در آن نیست و مواردی از این گونه هیجانات روحی که مستند هستند، فراوان است. اما تکرار مصرانهٔ این آهنگ به دست همه زندگینامه‌نویسان تصوف، ما را وادار می‌سازد که در این نکته نوعی سبک ادبی را مشاهده کنیم که برای تأثیر شدید بر خواننده نوپا ضرورت داشته است. از این رو باید بر داستان «تغییرات روحی» فضیل با احتیاطی فراوان بنگریم.

این داستان بسیار مؤثر و کامل است و باید چنین پنداشت که مورد بازنگری ادبی قرار گرفته باشد.

بخشی از مؤلفان زندگینامه‌ها می‌نویسند که فضیل در جوانی راهزن بوده و در راه بزرگ بین سرخس و ایبورد راهزنی می‌کرده است.

داستان توبه او را دو روایت است. بنابر یکی از روایات، شبی او به گفتگوی دو مسافر کاروانی‌گوش می‌داد. یکی از مسافران به دیگری می‌گفت: «از راه دور شویم و در خرابه‌ها منتظر باشیم، زیرا در راهی که در پیش داریم مردی به نام فضیل به راهزنی مشغول است...» فضیل از شنیدن این حرف یکه‌خورد، گام در راه نهاد و به کاروانیان گفت که از این لحظه دیگر به این کار ننگین دست نخواهد زد:

از آن دم، او توبه کرد و به کشتن نفس پرداخت.^۵

روایت دوم شامل عنصری رومانتیک است: فضیل دلباخته دختری بود و گرانبهاترین اشیاء غارتی را به او می‌داد. شبی که برای رفتن نزد معشوق بر حصار باغی بالا شده بود صدای شخصی را شنید که قرآن می‌خواند و این آیه را تکرار می‌کرد که:

الم یأْن للذین آمنوا تخشع قلوبهم لذكر الله.^۶

ترجمه: آیا زمان آن فرا نرسیده است که دل‌های خفته شما به ذکر خدا بیدار گردد.

این سخنان براو تأثیری تکان دهنده داشت و در دم از دیوار پایین شد، از شهر بیرون رفت و راه صحرا در پیش گرفت. در تاریکی شب راه را گم کرد و به کاروانسرای ویرانه‌یی درآمد و خواست خستگی اندازد، و در آنجا گفتگوی کاروانیان را شنید. این نقلی از تحریر نخست بود. عینی، روایت سوم را بر این نقل می‌افزاید: فضیل شنید که زنی با کودکی خردسال همراه کاروان است. کودک فریاد می‌زد و مادرش با تهدید به او گفت: «خاموش باش تا فضیل فریاد ترا نشنود!...» آن-وقت فضیل حیرت زده گفت: «وای بر من، کار من به آنجا رسیده است که زنان، کودکان

خود را از من می‌ترسانند.»^۷ روایت دوم گسترش بیشتری دارد و این روایت با ویژگیهای اصلی در آثار القشیری رساله و ابن محدث مناقب الابرار هست.

در اثر عطار، تذکرة الاولیاء بسط بعدی این افسانه دیده می‌شود. چنین می‌نماید که برای مؤلفان زندگینامه‌ها قرار دادن راهزنی و تقدس، یعنی دو مرحله زندگی فضیل، رو در روی هم، دشوار بوده است. لازم بود حلقه ربطی پیدا شود که این دو مرحله را به یکدیگر پیوند دهد و توضیحی باشد بر این که چگونه چنین تحولی امکانپذیر شد. عطار می‌نویسد که فضیل هنگام راهزنی نیز فروتن و خاکسار بود و جامه‌یی از پلاس برتن، کلاه‌ی پشمین بر سر و تسبیحی به گردن داشت. خود او در غارت شرکت نمی‌کرد و تنها اموال غارتی را بین راهزنان تقسیم می‌کرد و سهمی نیز برای خود بر می‌داشت. در عین حال، فضیل مراقب بود که رفیقانش فرایض دینی را ادا کنند و او خود نیز با دقت این فرایض را انجام می‌داد.

عطار برای توصیف این دوران زندگی فضیل دو حکایت زیر را آورده است:^۸

یک روز کاروانی شگرف می‌آمد و یاران او کاروان گوش می‌داشتند. مردی در میان کاروان بود، آواز دزدان شنوده بود. دزدان را بدید. بدره زر داشت، تدبیری می‌کرد که این را پنهان کند. با خویشان گفت بروم و این بدره را پنهان کنم تا اگر کاروان بزنند، این بضاعت سازم. چون از راه یکسوشد خیمه فضیل بدید. به نزدیک خیمه او را دید بر صورت و جامعه زاهدان. شاد شد و آن بدره به امانت بدو سپرد. فضیل گفت برو در آن کنج خیمه بنه. مرد چنان کرد و بازگشت به کاروان. گاه رسید کاروان زده بودند، همه کالاها برده و مردمان بسته و افکنده. همه را دست بگشاد و چیزی که باقی بود جمع کردند و برفتند. آن مرد به نزدیک فضیل آمد تا بدره بستاند. او را دید با دزدان نشسته و کالاها قسمت می‌کردند. مرد چون چنان بدید گفت بدره زر خویش به دزد دادم. فضیل از دور او را بدید، بانگ کرد. مرد چون پیامد گفت چه حاجت است. گفت همانجا که نهاده‌یی بر گیر و برو. مرد به خیمه در رفت و بدره برداشت و برفت.

۷. ویلی بلغ من امری ان النساء یفر اولادهن بی.

۸. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۴.

یاران گفتند آخر ما در همه کاروان یک درهم نقد نیافتیم، تو ده هزار درهم باز می دهی؟ فضیل گفت این مرد به من گمان نیکو برد من نیز به خدای گمان نیکو برده ام که مرا توبه دهد. گمان او راست گردانیدم تا حق گمان من راست گرداند

بعد از آن روزی کاروانی بزدند و کالا بردند و بنشستند و طعام می خوردند. یکی از اهل کاروان پرسید که مهتر شما کدام است؟ گفتند با مانیت، از آن سوی درختی است بربل آبی، آنجا نماز می کند. گفت وقت نماز نیست. گفتند تطوع کند. گفت باشما نان نخورده؟ گفتند به روزه است. گفت رمضان نیست. گفتند تطوع دارد. این مرد راعجب آمد به نزدیک او شد. باخشوعی نماز می کرد. صبر کرد تا فارغ شد. گفت: «الضدان لایجتمعان» (ضدین باهم جمع نمی شوند) روزه و دزدی چگونه بود و نماز و مسلمانان را با هم کشتن چکار؟ فضیل گفت قرآن دانی؟ گفت دانم. گفت نه آخر حق تعالی می فرماید:

وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخرسیئاً (قرآن، سوره نهم، آیه ۱۰۲)

ترجمه: و دیگران به گناهان خویش اعتراف کردند و کار درست خود را بابدی درهم آمیختند.
مرد هیچ نگفت و از کار او متحیر شد.

عطار می افزاید که فضیل زنان و تنگدستان را تاراج نمی کرد بلکه به آنان بخشش می داد. عطار همچنین صحنه هایی دراماتیک به داستان توبه فضیل می افزاید. او می نویسد که فضیل درهمه دوران راهزنی خود، فهرست دقیقی از مردم غارت زده، با ذکر مبلغی که از هر یک به سرقت رفته است، تهیه کرده بود. او پس از توبه به بازپس دادن بهای کالای غارتی آغاز کرد، از دشمنان خویش پوزش خواست و همه را از خویش خرسند کرد:

سرانجام «در باورد جهودی بماند»^۹ از او بحلی می خواست بحل نمی کرد.

آن جهود با جمع خود گفت امروز روزی است که بر محمدیان استخفاف کنیم. پس گفت که اگر می‌خواهی بحلت کنم تلی ریگ بود که برداشتن آن در وسع آدمی دشوار بودی مگر به روزگار. گفت این از پیش برگیر. فضیل از سر عجز پاره پاره می‌انداخت و کار کجا بدان راست می‌شد. همی چون درماند سحرگاهی بادی در آمد و آن را ناپدید کرد. جهود چون چنان دید متحیر شد. گفت من سوگند دارم که تا تو مال مرا ندهی من ترا بحل نکنم. اکنون دست بدین زیر نهالی کن و آنجا مشتی زر بگیر و مرا ده تا سوگند من راست شود و ترا بحل کنم. فضیل به خانه جهود آمد و جهود خاک در زیر نهالی کرده پس دست به زیر نهالی در کرد و مشتی دینار برداشت و او را داد. جهود گفت اسلام عرضه کن. اسلام عرضه کرد تا جهود مسلمان شد. پس گفت دانی که چرا مسلمان گشتم؟ از آنکه تا امروز درستم نبود که دین حق کدامست. امروز درست شد که دین حق اسلام است، از بهر آنکه در توریت خوانده‌ام که هر که توبه راست کند دست که بر خاک نهد زرشود. من خاک در زیر نهالی کرده بودم آزمایش ترا، چون دست به خاک بردی زر گشت. دانستم که توبه تو حقیقت است و دین تو حق است.»

عطار می‌نویسد که فضیل پس از این، داوطلبانه خود را به سلطان تسلیم کرد تا مجازات شود. اما سلطان او را بخشید و فرمان داد تا او را با اغراز به خانه‌اش برند. فضیل چون به خانه آمد به زنی گفت که قصد خانه خدا دارد و اگر خواهد پای وی گشاده کند. زن به طلاق راضی نشد و گفت: «من هرگز از تو جدا نروم و هر جا که تو باشی با تو باشم» و خود را شریک سر نوشت او ساخت.

همه این جزئیات افزودگیهایی است که در پرتو نظری که در بالا ابراز گردید آشکارا بر تحریر نخست افزوده شده است. به خوبی روشن است که در اینجا هیچ شالوده تاریخی وجود ندارد. سلطانی که فضیل داوطلبانه تسلیم او گردید افسانه‌ای ناب است، زیرا در سده دوم هجری، در این منطقه سلطانی وجود نداشته است. یادآوری این نکته جالب است که در ساخت داستان ابراهیم ابن ادهم نیز روشی همانند می‌بینیم. طبق داستان، تازی کوچ‌نشین پادشاه بلخ می‌گردد و روایت

مانی گرایانه افسانه مربوط به بودا، به نام او وابسته می شود. پادشاه از تاج و تخت دست می کشد و درویشی آواره می گردد. در برابر زندگینامه نویسان متأخر، این وظیفه قرارگرفت که چنین تحولی را توضیح دهند و برای آن از لحاظ روانشناسی شالوده‌یی بسازند. افسانه با این داستان تکمیل می شود که ابراهیم ابن ادهم پسر شاهدخت بلخ و درویش دیوانه، ادهم، است. او از مادر، رتبه شاهی و از پدر تلاش برای زندگی درویشانه را به میراث برده بود. زندگینامه او موافق با ستیزه گانه‌یی می گردد که تقدس در این ستیز سومین هم نهاد (سنتز) بوده است. ریشه پیدایش افسانه مربوط به ابراهیم ابن ادهم، تا اندازه‌یی روشن است. ثبت زمان پیدایش این افسانه دشوار است، اما مأخذ آن چندان مورد تردید نیست. افسانه مربوط به فضیل، اشکالات بسیاری پیش می آورد. پیش از همه باید روشن سازیم که آیا داستان راهزنی او از قصه‌های ساختگی است و یا در زیر خود آستری تاریخی نیز دارد. واقعیت تبدیل راهزن به زاهد^{۱۰} خود به خود امری غیر احتمالی نیست. بر روایات مشابهی از زندگینامه‌های مقدسین عیسوی آگاهی داریم که مربوط به دورانی متأخر است و می توان آنها را از لحاظ تاریخی مورد سنجش قرار داد.

از سوی دیگر بسیار وسوسه انگیز است که در اینجا تنها افسانه‌یی را مطلوب بینیم که گرایش پوشانیدن آن باهاله تقدسی تخیلی (فانتزی)، آن را پدید آورده است. می خواسته اند برای برابر نهاد (آنتی تز) ابراهیم ابن ادهم «پادشاه || درویش» موازی «راهزن || مرد مقدس» ایجاد کنند. حل این مسأله تنها بر اساس منابع امکانپذیر است. با مراجعه به منابع می بینیم که همه مؤلفان کهنتر زندگینامه ها و همه مکتبهای محدثان تازی، فضیل را تنها همچون گرد آورنده و انتقال دهنده احادیث می شناسند و هیچ خبری از دوره جوانی او نمی دهند. ابن قتیبه، نواوی، و ذهبی درباره راهزنی او سخنی نمی گویند و تنها به تعیین مقام او در میان محدثان بسنده می کنند. در حالی که در آثار قشیری افسانه مربوط به تغییر ناگهانی حال او را می یابیم که البته افسانه‌یی است بسیار کوتاه و نه چندان روشن.^{۱۱} در این مورد به ویژه سکوت ابن-

۱۰. البته با حذف زیر و بمهای ادبی که در افزود گیهای عطار است.

۱۱. ضمناً باید گفت که در آثار القشیری سایر افسانه‌ها نیز بسیار فشرده و به شکل اشاره‌یی است و او می کوشد توجه خود را به باز نمودن سخنان حکمت آمیز مشایخ نخستین معطوف سازد.

قتیبه که همچون هموطن فضیل بیش از دیگران می‌توانست برآغاز فعالیت فضیل آگاه باشد، شایان اهمیت بسیاری است.

با توجه به نظریاتی که در بالا ابراز گردیده است می‌توان معین کرد که:

۱. افسانه مربوط به فضیل راهزن، فاقد شالوده تاریخی است.

۲. این افسانه تقریباً در سده چهارم هجری ساخته شده است.

ساختن این افسانه را می‌توان از صوفیان خراسان دانست و سرچشمه آن را نیز ظاهراً باید در همان محیطی جستجو کرد که افسانه مربوط به ابراهیم ابن ادهم در آن پرداخته شده است. در این صورت پدیدار شدن این افسانه در آثار صوفی نیشاپوری، کاملاً مفهوم می‌گردد.^{۱۲}

بدین‌سان پس از بازکاوی اطلاعات زندگینامه‌های مربوط به دوران جوانی فضیل، همچنان با دستانی خالی بر جای ماندیم. افسانه، مانند موارد مشابه دیگر، جای تاریخ نشست و ما را واداشت آنچه را که می‌دانستیم، فراموش کنیم. یگانه واقعیت تردیدناپذیر آن است که پیدایش او از خراسان بوده و هیچیک از مؤلفان زندگینامه‌ها نمی‌توانند این نکته را انکار کنند.

۲. فضیل در کوفه

مهاجرت فضیل از خراسان به کوفه، دومین مرحله زندگی اوست. خبر این مهاجرت را در همه منابع و از جمله در اثر ابن قتیبه مشاهده می‌کنیم و بدین‌سان در این مورد تردیدی بر جای نمی‌ماند. ابن قتیبه می‌گوید که فضیل در کوفه از مستمعین منصور ابن مؤتمر و دیگر راویان حدیث بود. ذهبی^{۱۳} در میان آموزگاران وی از العماش، منصور که ذکرش در بالا آمد، امام جعفر صادق (ع)، سلیمان تمیمی، حمید الطاول، یحیی الانصاری و بسیاری

۱۲. مشکل بتوان گفت که در برابر ما فولکلور است یا فرآورده مکتبی ادبی. برخی از طرحهای ساخت افسانه، گمان دوم را کاملاً محتمل می‌سازد. از سویی دیگر جدا ساختن دو جریان در آثاری که از لحاظ زمانی از ما بسیار دور هستند، گمان نمی‌رود که اکنون امکان داشته باشد. ۱۳. ذهبی، طبقات، ج ۶، ص ۱.

دیگر که نامشان رانیاورده است، یاد می کند. نوای نیز فهرستی نزدیک به همین فهرست می آورد.^{۱۴} در کوفه میان فضیل و سفیان ثوری آشنایی افتاد. در منابع، به مناسبات این دو ستون تصوف توجهی بسیار نشان داده می شود ولی شرح آن متفاوت، گاهی به شکل دوستی بزرگ و گاهی به شکل خصومتی کوچک، می آید. این تضاد را در اثر تغییر جای سفیان ثوری با سفیان ابن عیینه که همزمان او و روابطش با فضیل تیره بوده است، می توان توضیح داد. اما درباره سفیان ثوری باید گفت که بنا بر اطلاعات ناچیزی که تا زمان ما رسیده است، تعلیمات او بر رشد و تکامل بعدی فضیل تأثیری بزرگ داشته است. ذهبی در زمره کسانی که احادیثی از زبان فضیل روایت کرده اند از الشافعی، هر دو سفیان (عیینه و ثوری)، ابن المبارک، یحیی الکتان، و بشر حافی نام برده است. بی شک این فهرست ناقص است و بی هیچ زحمتی می توان نامهای بسیاری بر آن افزود. هنگام بررسی نقش فضیل و اهمیت او برای گسترش تصوف دوباره به این مسأله باز خواهیم گشت.

طبق اطلاعاتی که در دست داریم نمی توان تصویری از زندگی فضیل در کوفه ترسیم کرد. اما با وجود این برخی سخنان حکمت آموز او که باقی مانده است بر این دوران زندگی وی روشنایی انداخته و امکان می دهد نتیجه گیریهای نسبتاً پرارزشی حاصل آید. از نام اشخاصی که فضیل در کوفه با آنها در تماس بوده چنین برمی آید که او خیال داشته هم خود را سر به سر وقف گردآوری احادیث و روایت آنها کند. تردیدی نیست که کشش شهرت محدثان کوفی، فضیل را از خراسان بیرون برد. آوازه دانش شگرف و خرد بزرگ آنها تا خراسان دور دست نیز رسیده بود. او که زاهدی سختگیر بود و به پرهیزگاری سخت گرایش داشت، انتظار داشت که بجز معرفت، زندگی قدسی را نیز در وجود آنان بیابد و برای طی طریق، و چشم پوشی از دنیا، پیشوایی پیدا کند. اما سرنوشت چنان نبود که انتظار او را جامه عمل پوشاند. کوفیان از آرمانهای تقدس، بسیار دور بودند و فضیل آنان را این چنین نمی پنداشت. روشن گردید که آنها روایت احادیث را به پیشه یی تبدیل کرده اند؛ آنان سخنان پر حکمت پیامبر را نقل می کردند ولی به هیچ روی در پیروی از آنها نمی کوشیدند. ضمناً آنها که خود را پاسداران گنجینه خرد می پنداشتند، با بهره گیری از موقعیت خویش از زورمندان،

فرمانروایان و امرا بخشش می خواستند و این کاری بود که خراسانی سختگیر در انتظارش نبود. در تعلیماتی که در خراسان درباره حلال و حرام پدید آمده بود، حد و مرز حرام بسیار موشکافانه معین شده بود. از نظر فضیل هر آنچه حکام داشتند، بی شک حرام بود و او پذیرفتن هیچ هدیه‌ی را از آنها جایز نمی دانست. او بیزاری خود را از کارهای کوفیان پنهان نمی داشت و رفتار آنان را سخت نکوهش می کرد. در یکی از سخنان حکمت آموز او که در طبقات الشعرانی به جای مانده است، نظری نسبت به این مردم با کمال وضوح، روشن گردیده است.^{۱۵}

البته ممکن است سفیان در واقع از طعن و شماتت فضیل با چنین فروتنی و خاکساری استقبال نکرده باشد، اما اگر ذره‌ی صداقت در وجود او می بود، آنگاه نمی توانست درستی آنها را انکار کند. تصویری که در این سخنان ترسیم گردیده، روشنگر روش فضیل است. در آینده، هنگام بررسی تعلیمات فضیل، خواهیم دید که سخنان حکمت آموز او با نظری که در اینجا بیان گردیده است، کاملاً موافقت دارد. نگارنده معتقد است که اگر گمان کنیم که تحول ژرف در بینش فضیل در کوفه تحقق یافته و در همانجا از موازین رسمی گام واپس نهاده و نظریات اصلی خویش را عمیقتر کرده است، اشتباه نکرده ایم. گذشته از هر پیشینه‌ی که فضیل در خراسان داشت، در کوفه بود که یکی از بنیادگذاران تصوف گردید. بدین سان، به افسانه راهزنی او ضربت شکننده دیگری وارد می شود، تصورات مربوط به تحولی ناگهانی در نهاد او درهم می ریزد و تصویری از گذار تدریجی او به بینش تازه، پدید می آید.

گمان می رود که نفرت از گردآورندگان سنی حدیث بیش از پیش وجود فضیل

۱۵. این است آنچه شعرانی می گوید:

سفیان ابن عیینه به مجلس او شد والفضیل به وی گفت: شما معاصران دانشمندان (علما) بودید و فروغ ملک، در شما روشنایی می جستند و شما به تاریکی بدل شدید. شما ستارگانی بودید که از روی درخشش شما راه حق را جستجو می کردند ولی شما به گمراهی بدل گردیدید. آیا کسی از شما هنگامی که نزد این امرا می رود و از آنها درهم و دینار می ستاند و حتی نمی داند این ثروت از کجا آمده است و آنگاه به محراب تکیه می زند و می گوید: فلانی از زبان فلانکس به من نقل کرده است که... از خدا شرم نمی کند! سفیان سرش را خم کرد و گفت: از خدا می خواهیم که ما را ببخشاید و در پیشگاه او توبه و استغفار می کنیم...

(شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵).

را فرا گرفته باشد. کار به آنجا می‌رسد که فضیل نه تنها بر راویان و ناقلان احادیث، بلکه برچنین فعالیتی یکسره خط بطلان می‌کشد. یکی از سخنان حکمت‌آموز وی روشنگر این نظر اوست.^{۱۶}

اسحق ابن ابراهیم از فضیل خواست که حدیثی برایش نقل کند. فضیل پاسخ داد: «اگر تو از من دینار خواسته بودی، برای من از حدیث راحت‌تر بود. ای پیغمبر، جز شنیدن حدیث ترا کاری نیست؟»^{۱۷}

در این دوازیایی، نفی شدید همه جلوه‌های تقدس ظاهری، برترین اندیشه‌ی است که فضیل از آن پیروی می‌کند. تقدس، درگردآوری حدیث نیست بلکه در پیروی از رهنمودهای آن است و ضمناً چنان که از دیگر سخنان او بر می‌آید این پیروی باید از نگاه دیگران پوشیده باشد. برای فضیل، دین، امری است باطنی و درونی و کاری است که مستقیماً به مناسبات بین دیندار و خدا بستگی دارد. هرگونه وانمود کردن به نیکوکاری، ساخته‌کاری‌یی است که جایگزین اسلام راستین می‌گردد و این، تجلی نیرنگ و ریا است که هدف آن به دست آوردن سود در این جهان بوده و در نتیجه عملی است گناه.

از این رو شگفت‌آور نیست که فضیل با چنین بینشی نمی‌توانسته در کوفه بماند. احتمالاً زندگی برای او در کوفه دشوار بوده است و رفتار اطرافیان نیز نسبت به او تحمل ناپذیر. در نتیجه فضیل در جستجوی واپسین پناهگاه بر می‌آید و تلاش می‌ورزد به سرزمین حلال راه یابد و طبیعی است که این تلاش وی را به مکه می‌کشاند.

۳. کوچیدن به مکه

ظاهراً گرایش به آشنایی شخصی با خبرگان حدیث و پرداختن به روایت حدیث، انگیزه فضیل به آمدن به کوفه بود، اما آمدن وی را به مکه انگیزه‌ی دیگر بوده است. چنان که گذشت، آشنایی او با محدثان، تأثیری ناهنجار بر او داشت و فضیل به این نتیجه رسید که این پیشه، شایسته مسلمان راستین نیست. هنگامی که قرآن

وجود دارد و هر چیزی که مسلمان باید بداند در آن هست، به احادیث چه نیاز:

من فهم معنى القرآن استغنى عن كتابة الحديث^{۱۸}

ترجمه: کسی که قرآن را می‌فهمد نیازی به نوشتن حدیث ندارد.

این گفته فضیل دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در جهان‌بینی او دگرگونی ژرفی پدید آمده است. اگر تا کنون برای فضیل نیز همانند بیشتر زهاد تقلید از پیامبر (imitatio) بر طبق روایات شفاهی بالاترین کارها بود، و در بیشتر موارد در تقلید ظاهری جلوه می‌کرد، پس از آن، رفتار ظاهری برای او اهمیت خود را از دست داد. در مرحله نخست، وضع درونی و باطنی و پاکی نیت قرار می‌گیرد. فعالیت محدث با جهان‌نگری زاهد ناسازگار است و مباینت دارد زیرا:

من احب ان يسمع كلامه اذا تكلم فليس بزاهد^{۱۹}

ترجمه: کسی که دوست دارد هنگام تکلم، سخن او را بشنوند، زاهد نیست.

فضیل مسأله سازگار بودن توحید مطلق را با کار و کوشش در جهان در میان می‌گذارد و به این نتیجه می‌رسد که دشواریهای ناشی از آن به هیچ روی قابل حل نیست:

ترك العمل لاجل الناس هو الرياء والعمل لاجل الناس هو الشرك^{۲۰}

ترجمه: دست کشیدن از کار بخاطر مردم، ریا، و کار بخاطر مردم، شرک است.^{۲۱}

کلید این سخن حکمت آموز در لاجل الناس (بخاطر مردم) نهفته است که دوبار تکرار شده است. هر کار و اقدامی که انگیزه آن گونه‌یی مناسبت با دنیای خارج باشد، گناه است. چنین مناسباتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر کار و اقدام انسان اگر برای آن است که دیگران ببینند و یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریایی بیش نیست. اگر بخاطر آنها کاری مثبت صورت گیرد، به واقعیت وجود دیگری بجز خدا اعتراف شده، و این ارتکاب به گناه شرک است. طبق این سخنان، تعلیماتی درباره خدا

۱۸. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵. ۱۹. پیشین.

۲۰. قشیری، (مسائل، و سایر منابع).

۲۱. ترجمه فارسی این جمله در تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن چنین است: «دست برداشتن عمل برای خلق ریا بود و عمل کردن برای خلق شرک بود» بنگرید: تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴-م.

همچون یگانه واقعیت حقیقی وجود داشته که موجب شک و تردید است زیرا گمان نمی رود که در سده دوم هجری چنین بینش و جهان بینی بی گسترش داشته است. از سوی دیگر القشیری که مؤلف معتبری است این سخنان را نقل کرده و در بسیاری از منابع و از جمله در کتاب قوت القلوب نودی مورد تأیید قرار گرفته و تردید بر درستی آنان کاری است دشوار. تنها می توان چنین پنداشت که فضیل استنتاجی منطقی، و نهایی از این سخنان نداشته و نتیجه گیری را صوفیان متأخر کرده اند. در هر صورت، در اینجا گام قاطعی از زهد ابتدایی به سوی نظریات فلسفی تصوف می بینیم. فضیل دیگر تنها زاهد نیست و به بنیادگذاران بعدی نظریات فاضل مآبانه، نزدیک می شود.

آگاهی ما بر چگونگی زندگی فضیل در مکه بسیار ناچیز است. تنها با اطمینان کامل می توان گفت که زندگی او، زندگی زاهدی سختگیر بود و پر از انزجاری از دنیا و زندگی و انباشته از آزمایشهای هولناک، تنگدستی، گرسنگی، و نیاز. فضیل در باره زندگی خویش در راز و نیازی که عطار آن را نقل کرده است چنین می گوید:

خداوندا رحمتی کن که بر توبه من عالمی و عذابم مکن تو که بر من
قادری!

سپس می گوید:

الهی مرا گرسنه می داری و عیال مرا گرسنه می داری و مرا و عیال مرا
برهنه می داری و مرا به شب چراغ نمی دهی و تو این با اولیاء خویش
کنی... به کدام منزلت، فضیل این دولت از تو یافت؟^{۲۲}

در آغاز این راز و نیاز بازتاب «خرسند بودن از حق تعالی به هر چه کند»^{۲۳}
و ترس از بازخواستی که روز آن ناگزیر و نزدیک است و در بین زهاد سده اول هجری
گسترش وسیعی داشته است، دیده می شود. اما در نیمه دوم خطوط تازه ای می بینیم که
تنها، مشاهده آن در نزد صوفیه امکانپذیر بوده است. این خطوط تازه همانا خشنودی
در عذاب و غرور از عذاب است، زیرا این دنیای فانی عذاب و مصیبت، بهره نیکوترین
مردمان است. چنان که از سخنان فضیل:

۲۲. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.

۲۳. بنگرید: Goldzihr, Vorlesungen, S. 151-152.

إذا أحب الله عبداً أكثر غمه في الدنيا و إذا بغض أوسع عليه الدنيا^{۲۴}

ترجمه: هنگامی که خدا بنده را دوست بدارد غم او را در دنیا افزون می‌گرداند و هنگامی که بر او خشم گیرد نیکیهای دنیا را بطور گسترده در اختیار او می‌گذارد.

می‌بینیم، غم و درد نشانه محبت خدا به بنده خویش است و می‌خواهد او را به خویشتن نزدیک سازد. ارتباط ظاهری انسان با خدا تغییر یافته و اصطلاح محبت یعنی دوست داشتن^{۲۵} پدیدار گردیده است که درباره آن هنگام بررسی تعلیمات فضیل سخن خواهد رفت.

راز و نیازی که گفته آمد، نشان می‌دهد که فضیل تنها نبوده و بار غمخواری خانواده را نیز بردوش داشته است. در واقع نیز نمی‌توان تردید داشت که فضیل دارای خانواده بوده است و همه منابع نیز براین نکته گواهی می‌دهند. می‌دانیم که او را دو یا سه پسر و دو دختر بوده است که پس از مرگش یتیم مانده‌اند.^{۲۶} از نظر ما، وجود خانواده برای زاهدی سختگیر ممکن است شگفت بنماید، اما برای آن روزگار، این کاری کاملاً طبیعی بوده و پدیده‌ی برعکس آن می‌تواند شگفت انگیز باشد. باید یادآوری کرد که زاهد می‌کوشد از سراسر جزئیات زندگی پیامبر پیروی کند.^{۲۷} البته حدیث: لا دهانیة فی الاسلام از احادیث ساختگی است،^{۲۸} اما حدیثهای واقعی نیز درباره نکوهش تجرد هست که بسیار صریح است.^{۲۹} اگر این سخنان را نیز ساختگی بپنداریم، زندگی پیامبر و یا درستتر بگوییم روایات مربوط به زندگی آن حضرت خود بخود گویا هستند. از اینجا روشن می‌گردد که برای هر زاهد ازدواج دیگر از حقوق نبوده بلکه وظیفه است. از این رو، این که فضیل دارای خانواده بوده، کاری است بسیار طبیعی.

۲۴. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵.

۲۵. حدیث یحبکم... که حدیث بسیار مشهوری است و غالباً نقل می‌شود، شالوده آن را تشکیل می‌دهد.

۲۶. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۵.

۲۷. این جزئیات طبق تعلیمات هر دوره معین و هر گروه‌بندی اجتماعی با تصورات زاهد در باره رفتار پیامبر هماهنگی داشته است.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 123 Sq.

۲۹. بنگرید: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 141.

اما داشتن خانواده وظایفی نیز بردوش انسان می‌گذارد و زاهد با داشتن هرگونه نظری دربارهٔ فعالیت دنیوی، باز هم موظف بوده است که برای خانواده خود نانی به دست‌آورد. ضمناً نظر فضیل دربارهٔ فعالیت دنیوی، که در بالا به آن اشاره شد، جستجوی دستمزد مناسب را برای او بسیار دشوار کرده بود. در طبقات ذهبی اطلاعاتی هست بر این که چگونه فضیل نان به دست می‌آورده است:

كان دضى يسقى على الدوام و ينفق من ذلك على نفسه و عياله

ترجمه: او پیوسته سقایی می‌کرد و از این رهگذر برای خود و خانواده‌اش نان به دست می‌آورد.

به این اشاره بایستی با احتیاط نگریست، زیرا در افسانه‌های مربوط به بسیاری از مشایخ، ویژگی همانندی مشهود است. برای نمونه به ادهم دیوانه یا ادهم سقا پدر ابراهیم ابن ادهم اشاره می‌کنیم که در افسانه‌های آسیایی میانه نام او بسیار می‌آید.^{۳۰} این وجوه مشترک، همیشه انگیزهٔ شک و تردیداند. اما از سوی دیگر، برای زهاد آن روزگار تنها چنین پیشه‌یی طبیعی بوده است. فضیل تعلیمات مربوط به تمایز دقیق حلال از حرام را از خراسان به همراه خود برده بود. فعالیت او در جهان تنهادر صورتی می‌توانست توجیه‌گردد که با عناصری کاملاً حلال مربوط شود. درویشانی که از این اندیشه پیروی می‌کردند، نظر خود را بی‌اختیار به آن چیزی می‌دوختند که از آن همه و به اصطلاح (res nullius) بود. دربارهٔ گروه بزرگی از بنیادگذاران تصوف به خوبی آگاهی داریم که پیشهٔ آنان خارکنی در صحرا و بردن خار به روستاها برای سوخت بوده است. در اینجا ما با ارزیابی بسیار نکته‌سنجانهٔ فعالیت انسان روبه‌رو هستیم. خار در صحرا چیزی است فاقد هرگونه ارزش و تنها در پرتو حمل به نقاط مسکونی، که در آنجا می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، دارای ارزش می‌شود. بدین‌سان، در اینجا نه این که خود شیء بلکه کاری که صرف گردآوری و حمل آن شده است، نقشی قاطع دارد. درویش با فروش خار، پیش از همه، کار خود یعنی آن چیزی را می‌فروخت که بدون چون و چرا از آن وی، و بی‌تردید حلال بوده است. دربارهٔ سقایی نیز اگر آب‌آبگیرهای

۳۰. به توازن میان افسانهٔ ابراهیم ابن ادهم و افسانهٔ فضیل پیشتر اشاره شده بود. در صفحات بعد قرینه‌های دیگری خواهیم دید که نتیجه‌گیری در بارهٔ آنها ممکن است هنوز به هنگام نباشد.

عمومی به دست می‌آمده و مطابق با معیار پاکیزگی بوده است، این نظریه می‌دهد.^{۳۱} اما در مورد آب، ویژگی دیگری نیز افزون می‌شود؛ و به این کار کیفیت خاصی می‌دهد. این ویژگی همان ارزش والایی است که در خاورمیانه برای آب قایلند و آن را بزرگترین نعمت می‌دانند.^{۳۲} فروشنده پرارزش‌ترین چیزی را که در جهان است، می‌فروشد و درازای آن نرخ ناچیزی دریافت می‌کند که به هیچوجه با کالای او برابر نیست. این دلایل کافی است که چنین پیشه‌پی را برای درویشان یکی از پسندیده‌ترین شکل‌های فعالیت دنیوی سازد. از این رو، با این که در طبقات، ویژگی‌های افسانه‌یی به فضیل نیز همانند سایر زهاد نسبت داده شده است، نمی‌توانیم بگوییم که این خبر از واقعیت نیز دور نیست.

ارتباط فضیل با دنیای خارج تا آخرین حد ممکن محدود بوده است. تجربه دوران زندگی در کوفه، او را واداشت که از همنشینی با مردم روی برتابد و گوشه‌گیری و انزوای کامل پیشه کند. برخی از گفته‌های او بر این نکته دلالت می‌کند:

اگر توانید که در جایگاهی ساکن شوید که نه کس شما را داند و نه شما کس را عظیم نیکو بود، منتهی عظیم فرا پذیرم از کسی که بر من گذرد و مرا سلام نکند و چون بیمار شوم به عیادت من نیاید، چون شب درآید شاد شوم که مرا خلوتی بود بی‌تفرقه با حق و چون صبح برآید اندوهگین شوم از کراهیت دیدار خلق که نباید که در آیند و مرا از این خلوت تشویش دهند، هر کرا از تنها بودن وحشت بود و به خلق انس دارد از سلامت دور است.^{۳۳}

نماز جماعت، که او حضور خود را در آن ناگزیر می‌داند، یگانه موردی است که فضیل را با رفتن به میان مردم آشتی می‌دهد:

فرمن الناس غیر تارك للجماعة^{۳۴}

ترجمه: از مردم بگریز، اما نماز جماعت را ترک مکن.

اما در اینجا نیز گاهی گرایش دیگری دارد و می‌گوید:

می‌خواهم تا بیمار شوم تا به نماز جماعت نباید شد تا خلقم را نباید دید.

۳۱. احتمالاً همین‌طور نیز بوده است.

۳۲. مقابله شود با نوشته‌های قرآن درباره آب.

۳۳. تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۱. ۳۴. شعرانی، طبقات الکبری.

اما نباید اندیشید که این رفتار فضیل بر اثر نفرت او از مردم بوده است. سخنانی را که شعرانی از او آورده است، گواهی می‌دهد براین که فضیل نه خودش را بزرگ و نه مردم را بی‌راه نکوهش می‌کرده است:

واجتمع دمه هوو شعيب بن حرب في الطواف فقال يا شعيب ان كنت تظن انه
شهد الموقف والموسم من هو شر مني و منك فبئس ما ظننت^{۳۵}

ترجمه: او هنگام طواف با شعیب ابن حرب روبرو شد و گفت: ای شعیب اگر گمان می‌بری که کسی بدتر از من و تو مقام [عرفات] و موسم [حج] را دیده است، گمان بدی کرده‌ای!

بیانات دیگری، براین سخنان روشنی بیشتری می‌اندازد:

من طلب آخا بلا عيب صاد بلا آخ

ترجمه: کسی که در جستجوی برادری بی‌عیب است، بی‌برادر می‌ماند.

از اینجا روشن می‌گردد که تلاش فضیل برای انزوا و تنهایی بر اثر نفرت از مردم نبوده و انگیزه آن بیزاری از خویش بوده است. او می‌کوشد برای پاک شدن از گناه از زندگی خود مایه‌گذار و ترس از مکافات زندگی آنجهانی سراپای وجودش را فرا گرفته است. از هر دمی باید بهره‌گرفت و بهره‌جستن از دم، فقط در تنهایی با خدا، و در ذکر امکانپذیر است. در اینجا نیز بازتابی از ویژگیهای زهاد نخستین دیده می‌شود و از این-رو می‌توانیم این سخنان را از او بدانیم.

گرایش فضیل به تنهایی و انزوا غیر از روحیه اصلی او، نمایانگر نکته‌یی دیگر نیز هست. ظاهراً برای او دستیابی به این تنهایی، چندان آسان نبوده، و برغم تمایل، ناچار بوده است که با مردم درآمیزد. این نکته نشان می‌دهد که آوازه حق بودن فضیل گسترشی وسیع داشته، مردم به سوی او کشانیده می‌شدند و از او اندرز و یاری می‌خواستند. عطار می‌نویسد:^{۳۶}

در مکه سخن بر او گشاده شد و مکیان بروی جمع شدند و همه را سخن گفتی
تا حال او چنان گشت که خویشان و اقرباء او از باورد برخاستند و به دیدار او آمدند و در بزدند. در نگشاد و ایشان باز نمی‌گشتند. فضیل بر بام خانه آمد و گفت اینت بیکار مردمانی که شما هستید خدای کارتان

بدهاد. و مثل این سخن بسی بگفت تا همه گریان شدند و از دست بیفتادند و عاقبت همه ناامید از صحبت او بازگشتند و او همچنان برپام بود و درنگشاد.

این افسانه نیز یادآور یکی از ویژگیهای زندگی ابن ادهم و این روایت است که چگونه همسر و پسر او از بلخ عازم مکه شدند تا شوهر و پدر خود را بیابند و چگونه ابن ادهم نمی گذاشت که نزدیکش شوند. از این رو این ویژگی را نیز که عطار در زندگینامه آورده است می توان یک ساخت ادبی و تلاشی برای پیروی از طرحی مشخص دانست.

درباره پند و اندرز دادن فضیل در مکه، با پذیرفتن احتمال آن، باید گفت که گمان نمی رود فضیل پیوسته به این کار پرداخته باشد، نظر او درباره درآمیختن با مردم که به آن اشاره کردیم، مانع از چنین گمانی است و از این گذشته در هیچیک از سرچشمه ها لقب الواعظ که در آن زمان برای این افراد معمولی بوده و در مورد دیگر صوفیه دیده ایم، به او منسوب نمی دارند. اما بی شک فضیل به گاه ضرورت از دادن پند و اندرز خودداری نمی کرده و با آن که آن را باری سنگین بر دوش می دانسته از این وظیفه سرباز نمی زده است. در عین حال، او برای اندرز دادن ارزش بسیاری می داد و اهمیت بزرگی بر آن قائل بود، و این از سخنانی که وابستگی آن به فضیل یکسره روشن است به خوبی نمایان است:

لان يلاطف الرجل اهل مجلسه و يحسن خلقه معهم خيره من قيام ليله و صيام نهاده. ۳۷

ترجمه: اگر مرد با مردمی که نزد او گردآمده اند با مهربانی و خلق نیکو رفتار کند، کار او بهتر از برخاستن [به نماز] در شب و روزه داشتن در روز است. ۳۸ از این گذشته، می دانیم که هم اندیشان فضیل، احتمالاً با موافقت او، مجالسی ترتیب می داده اند که در آن مجالس حتی اشعاری خوانده می شده است. یکی از این اشعار از ابن بشیر در مجلس ابو محمد الزاهد هم فکر فضیل در کتاب الاغانی باقی مانده است. ۳۹ این قطعه، فاقد برازندگی شعری است اما ساخت آن بسیار جالب است زیرا

۳۷. پیشین ۳۸. بنگرید: ابن خلکان؛ و نیز دمیری، طرایق الحقایق.

۳۹. کتاب الاغانی، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

بازتابی است از وضع روحی نخستین زهاد جامعه نخستین اسلامی. ترجمه متن آن در زیر می آید:

وای بر کسی که مورد بخشش پروردگار نیست و طعمه آتش دوزخ خواهد بود. در روزهایی که گذشته است چه فارغبالی است: این گذشته یادآور مرگ است و من آن را از یاد برده‌ام. آنکه زندگی اش در این جهان به درازا کشیده و آسوده زیست می کند، مرزی جز مرگ در پایان ندارد. در جرگه‌یی که من در آن بودم گفته شد: محمد نزد پروردگار رفت، رحمت خدا بر او و بر ما باد!

۴. دیدار فضیل و هارون الرشید

دیدار فضیل با هارون الرشید، داستانی که در خاور نزدیک و میانه گسترش بسیاری داشته است، بازتاب بخشی از پند و اندرزگوییهای اوست. این داستان در چند مجموعه داستانهای عبرت آموز آمده است که در میان آنها می توان از سراج الملوک الطرطوشی، کتاب الحیاة الحیوان دمیری، و اسوق الاشواق البقاعی نام برد. مشکل بتوان گفت که نخستین مؤلف این داستان که بوده است: از سه مؤلفی که در بالا آمد، طرطوشی (متوفی به سال ۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی) کهنتر از دیگران است، اما او نیز سازنده این حکایت نبوده است. دمیری اشاره می کند که او بجز کتاب طرطوشی برای پرداختن این داستان، از کتاب ابن بلبان و شرح اسماء المحسنی رساله المقدسی نیز سود جسته است. در این صورت اثر المقدسی (سده چهارم هجری) کهنترین سرچشمه خواهد بود. متأسفانه در هیچیک از منابعی که در دسترس نگارنده بوده است، این داستان دارای اسناد کامل نیست و ظاهراً در اثر مقدسی نیز اسناد ندارد و روایت مستقیماً چنین آغاز می گردد: «عن الفضل بن الربیع» از فضل ابن الربیع «از نزدیکان معروف هارون، که روایت بعدی داستان از زبان اوست. این داستان طبق روایت البقاعی، از کتاب درسی ی. کرزگارتن^{۴۰} مشهور است و در طرح کلی آن با روایات طرطوشی و دمیری همخوانی

دارد. تفاوت آنها تنها در این است که برخی جزئیات درجه دوم حذف و بخشی از سخنان فضیل کم شده و گذشته از این باید تذکر داد که در کتاب ی. کرزگارتن دریک یا دو مورد در نقطه گذاری دقت بکار نرفته است. چون تا آنجا که نگارنده آگاه است، برگردان کامل این داستان در زبانهای اروپایی نیست، نگارنده نقل ترجمه تحریر الطرطوشی را دور از فایده نمی داند: ۴۱

نقل است از فضل ابن ربیع که هارون الرشید به زیارت حج بود. شب - هنگام که من در خواب بودم، صدای دق الباب شنیدم و پرسیدم: «کیست؟» پاسخ آمد: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن». من با شتاب بیرون آمدم و او برآستی امیرالمؤمنین بود. گفتم: «یا امیرالمؤمنین اگر کسی از پی ام می فرستادی خود نزد تو می آمدم.» او گفت: «وای بر تو! هیچانی مرا فرا گرفته است که مردی خردمند می تواند آن را فرو نشانند. مردی را به من بنما که بتوانم از او سئوالی کنم!» گفتم: «سفیان ابن عیینه همینجاست»: گفت: «ما را به نزد او هدایت کن!» ما نزد وی شدیم و من در زدم و او پرسید: «کیست که در می کوبد؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» او با شتاب بیرون آمد و گفت: «یا امیرالمؤمنین اگر تو کسی از پی من می فرستادی خودم نزد تو می آمدم.» او گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم.» هارون با وی زمانی گفتگو کرد و سپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری» هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» ما رفتیم و هارون به من گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «عبدالرزاق ابن حمام اینجاست.» او پاسخ داد: «ما را نزد وی برتا از وی سئوال کنیم.» نزد وی رفتیم و من دق الباب کردم. پرسید: «کیست؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» وی با شتاب بیرون آمد و گفت: «یا امیرالمؤمنین! اگر مرا خبر کرده بودی خود نزدت می آمدم.» او جواب داد: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم.» ساعتی با وی به گفتگو نشست و سپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری»

هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» سپس ما بیرون شدیم و هارون گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «فضیل ابن عیاض در اینجا است.» گفت: «مارا نزد او هدایت کن!» ما نزد او رفتیم. در جایی بلند ایستاده بود و عبادت می کرد و آیاتی از کتاب خدا به تکرار می خواند. من در کوفتم. او پرسید: «کیست؟» گفتم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» در پاسخ گفت: «مرا با امیرالمؤمنین کاری نیست.» گفتم: «الله اکبر! آیا تو نباید از او اطاعت کنی؟» وی جواب داد: «آیا از پیامبر خبرت نیست که گفته است مؤمن نباید خوار شود.» فضیل پایین آمد، درگشود و سپس بالا شد، شمع را خاموش کرد و در گوشه یی نشست. ما کورمال به جستجوی او پرداختیم و دست رشید بر دست من پیشی گرفت و فضیل گفت: «چه نرم دستی است اما آیا فردا از عذاب الهی خلاصی می یابد یا نه؟» راوی می گوید: «با خود گفتم امشب، وی با او با زبانی پاک و قلبی صاف گفتگو خواهد کرد.» هارون گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده ایم، رحمت خدای بر تو باد!» [فضیل] لب به سخن گشود و گفت: «آنچه ترا به اینجا کشانید، خلاف میل تو بود و همراهانت نیز برای آمدن با تو رغبتی نداشتند و اگر پرده میان تو و آنان را بگیرند و تو از آنها بخواهی که اندکی از گناهان ترا بپذیرند، آنها گردن نخواهند نهاد و در واقع از ایشان آن که ترا بیشتر دوست دارد، بیشتر خواهد گریخت.» سپس او گفت: «همینکه عمر ابن عبدالعزیز به خلافت رسید، سلیم ابن عبدالله و محمد ابن کعب و رجاء ابن حیوة را فراخواند و به آنان گفت من مبتلا شدم به بلیات، تدبیر من چیست؟ او خلافت را بلیات می دانست و تو و یارانت سعادت و نعمت... سلیم ابن عبدالله به او گفت: اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی چون روزه دار، از دنیا دست بکش و با مرگ افطار کن. محمد ابن کعب به او گفت: «اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی، پیران مؤمنین را پدردان، مردان میانه سال را برادر و خردتران را فرزند. به والدین احترام گذار، با برادران مهربان باش و به فرزندان نیکویی کن.» رجاء ابن حیوة به او گفت: «اگر خواهی فردا از عذاب الهی رهایی یابی، آنچه را که برای خود

دوست داری برای مؤمنین دوست بدار، آنچه برخود نمی پسندی بر مؤمنین می پسند و سپس هرگاه خواستی بمیر! کنون نیز من همین را به تو می گویم و برای تو در هر اسم که روزی که پاهایت خواهند لرزید چه برسرت خواهد آمد؟ آیا در کنار تو، که خدایت ببخشاید، این مردم خواهند بود که بر تو مشورتی دهند؟! هارون چنان گریان شد که از هوش رفت. من [به فضیل] گفتم: «با امیرالمؤمنین نرمتر باش!» او پاسخ داد: «ای پسر ام الریبع! من با او نرمی می کنم اما تو و یارانت امیرالمؤمنین را هلاک می کنید.» سپس هارون به هوش آمد و گفت: «باز بگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین! شنیده ام که یکی از حکام عمر ابن عبدالعزیز از بی خوابی به او شکایت کرد. عمر ابن عبدالعزیز به او نوشت: ای برادر من! بی خوابی گناهکاران را در کام آتش دوزخ و طول ابدیت را بیاد بیاور تا در خواب و بیداری راهنمای تو به سوی خدایت باشد. اما هشدار که پای تو از این راه نلغزد، زیرا خدا به تو وعده بیشتری نمی دهد و بر تو رحم نخواهد آورد. هنگامی که حاکم نامه او را خواند از سرزمینهای بسیاری گذشت و نزد عمر آمد. عمر از او پرسید: «چیست که ترا نزد من آورده است؟» او پاسخ داد: «تو با نامه خود به دل من نیرو بخشیدی، من دیگر تا به خدا نرسم ولایت ترا اداره نخواهم کرد.» هارون سخت گریست و گفت: «باز بگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین، بدان که عباس عم پیامبر نزد او آمد و گفت یا رسول الله مرا منصب امارت ده. پیامبر پاسخ داد که یا عباس، یا عم پیامبر، نفسی را که تو زنده می داری بهتر از امارتی است که آن را حتی نمی توانی بخوری. در واقع امارت یعنی ندامت و پشیمانی در روز رستاخیز و اگر بتوانی امیر نباشی، امیر نباش! هارون [دوباره] سختتر گریست و گفت: «باز بگو! که خدا ترا رحمت کناد!» [فضیل] گفت: «ای نکوروی، پروردگار در روز رستاخیز درباره همه این مردم از تو بازخواست خواهد کرد و اگر می توانی روی خود را از آتش دوزخ مصون داری، دریغ مکن. هشیار باش که نه پگاه و نه بیگاه در دلت برای رعایا فریب نباشد که پیغمبر گفته است: آن که بامداد با نیت فریب آنان بر خیزد، رایحه باغ بهشت را نخواهد دید.» هارون دوباره گریان شد و سپس گفت: «آیا تو

به کسی بدهکاری؟» پاسخ داد: «آری، دین من نزد پروردگارم است که هنوز به حساب درنیامده است و وای بر من اگر او حساب کند و وای بر من اگر نتوانم برائت حاصل کنم.» [باز] گفت: «دین خود را در عبادت می‌دانم.» [باز] گفت: «راستی را که پروردگار چنین امری به من نکرده بل امر کرده است که وعده‌های او را باور کنم و از اراده او اطاعت. و پروردگار گفته است: من جن و انس را خلق کرده‌ام تا آنها از من اطاعت کنند من از آنها قوت و خوراک نمی‌خواهم. براستی خداوند است که روزی می‌دهد و صاحب نیرو و قدرت است.» هارون به او گفت: «این هزار دینار را بگیر، صرف عیال و اولاد کن و با خیالی آسوده به عبادت پروردگار مشغول باش.» [فضیل] گفت: «ای که خدا ترا بزرگی داده است! من راه رستگاری را به تو نمایاندم و تو اینها را به من می‌دهی، خدا ترا سلامت دارد و به تو یاری دهد!» سپس خاموش شد و دیگر سخنی با وی نگفت. از نزد او بیرون شدیم و هارون به من گفت: «اگر تو مردی را به من می‌نمایی مردی باشد همانند این سیدالمؤمنین.» — حکایت می‌کنند که زنی از زنان او [فضیل] نزد وی رفت و گفت: «می‌بینی که ما چه تنگدستیم، اگر این نقدینه را می‌گرفتی، می‌توانستیم کار خود را سرو سامان دهیم.» او در پاسخ گفت: «من و شما همانند مردمی هستیم که شتری داشتند و از کار او نان به دست می‌آوردند. هنگامی که شتر پیر شد او را کشتند و گوشتش را خوردند. ای عیال، از گرسنگی بمیرا ما فضیل را نکش!» همینکه این خبر به هارون رسید گفت: «نزد او رویم، باشد که دینار بپذیرد.» فضل می‌گوید: «ما رفتیم و همینکه فضیل ما را شناخت بیرون آمد و بر روی خاک نشست. هارون - الرشید نیز نزد او نشست و لب به سخن گشود اما وی پاسخ نمی‌داد. ما در این حالت بودیم که کنیزکی زنگی بیرون آمد و فریاد زد: از دیشب شیخ را آزار می‌دهی، برخیز و برو، خدایت ببخشاید!» ما برخاستیم و رفتیم.

برای ارزیابی این داستان، باید خاطر نشان ساخت که پیش از همه ویژگی نمایان ادبی این روایت به چشم می‌خورد. داستان در سبک حکایات بیشمار دربارۀ هارون الرشید است که به هزار و یکشب افزوده شده است. گردش شبانه هارون در معیت

فضل، کاملاً در روح این حکایات است و همین ما را وادار می‌سازد که به ارزش تاریخی این داستان باشک و تردید بنگریم.

البته دیدار هارون و فضیل از لحاظ زمانی کاملاً امکانپذیر است. باید گفت که تفاوت میان رفتار سفیان و حمام با هارون از یکسو، و رفتار فضیل از سوی دیگر، بسیار ماهرانه و عالی نمایانده شده است. در بیانات فضیل ما سخنی نمی‌بینیم که نمی‌توانسته است بگوید. بجز این داستان بزرگ، درباره دیدار فضیل و هارون سه حکایت دیگر نیز در دست است که ضربت سنگینی است بر این داستان و بی‌شک می‌تواند شالوده روایت بالا باشد. ویژگی رفتار فضیل با هارون در هر سه حکایت با این داستان یکی است، اما در جزئیات آنها تفاوت‌های محسوسی هست.

یکی از این حکایات را که ابن خلکان روایات کرده، چنین است:

نقل است که سفیان ابن عیینه گفته است: «هارون الرشید ما را خواست و ما نزد او رفتیم. آخرین کسی که بر او وارد شد فضیل بود که چهره خود را با عبایش پوشانیده بود. او از من پرسید: «ای سفیان کدامیک از اینان امیر المؤمنین است؟» من به [هارون] الرشید اشاره کردم و گفتم: «اوست» سپس به هریک از آمدگان بدیهی نقدینه دادند و همه آن را گرفتند جز الفضیل. الرشید به وی گفت: «یا ابوعلی اگر تو این را قابل قبول نمی‌دانی آنها را به بدهکاران ببخش، یا گرسنه‌بی را بخوران و یا برهنه‌بی را بپوشان.» اما وی پیوسته در نپذیرفتن اصرار می‌کرد. هنگامی که ما بیرون رفتیم، به وی گفتیم: «ابوعلی، تو خطا کردی که آنها را نگرفتی و صرف کارهای خیر نکردی.» او ریش مرا گرفت و گفت یا ابو محمد تو فقیه شهری و همه بر تو می‌نگرند و تو مرتکب چنین خطایی می‌شوی! اگر این، به کار آنها (یعنی تنگدستان- برتلس) می‌آمد، به کار من نیز می‌آمد!...»^{۴۲}

در حقیقت، در اینجا نیز همان عناصری که داستان بزرگ پیشین از آن ساخته شده، در برابر ما است. نظر فضیل نسبت به هدایای حکمرانان و عکس آن-روش سفیان، نماینده رسمی فقها نسبت به این هدایا- لحظات اصلی در هر دو حکایت است. رومانتیسم دیدار شبانه و نیز پند و اندرز حذف شده است. هارون نزد فضیل نرفته بلکه او را نزد

خود می خواند، ضمناً فضیل نه به تنهایی، بلکه در زمره سایر فقها احضار می شود. همه اینها دارای ویژگی واقعگرایانه تری هستند و بیشتر به حقیقت نزدیک اند.

حکایت دوم دارای اسناد نبوده و خلاصه کوتاهی از گفتگوی فضیل با هارون است:

می گویند روزی الرشید به وی [به فضیل] گفت: تو زاهد بسیار بزرگی هستی! الفضیل پاسخ داد: تو از من زاهدتری. او [هارون الرشید] پرسید: چگونه؟ فضیل پاسخ داد: زیرا من ترک دنیاگفته ام و تو ترک آخرت. دنیاگذرا و ناپایدار است و آخرت همیشگی و پایدار.^{۴۳}

سومین حکایت را ابوالمحاسن آورده است.^{۴۴} این حکایت بسیار کوتاه است و به عقیده نگارنده بیش از سایر حکایات می توان آن را به واقعیت تاریخی نزدیک دانست:

او [یعنی فضیل — برتلس] در مکه با الرشید دیدار کرد و هارون به وی گفت: ما ترا فرا خواندیم تا با تو گفتگو کنیم و از تو اندرز بگیریم. روایت است از فضیل که نزد او رفتم و گفتم: ای صاحب جمال و کمال نیک، تو پاسخگوی تمام مردم خواهی بود! [وباز] روایت کرده است که الرشید گریان شد، زار زار می گریست و من همان سخنان را تکرار می کردم تا این که خدمتکاران آمدند. آنها مرا گرفتند و بیرون انداختند.

در اینجا دیگر از احترام و عزت به زاهد مشهور نشانی نیست البته او را فرا می خوانند و احتمالاً می خواسته اند با فراخواندن او تأثیری نیکو بر مؤمنین مکه گذارند. اما هنگامی که می بینند سخنان او خوشایند آنان نیست، او را همانند گدایی سمج به کوچه می اندازند.

اگر این سه حکایت کوچک را روی هم گذاریم و به آن آرایشی ادبی دهیم، می توانیم به آسانی افسانه بزرگی از نوع روایت گسترده طرطوشی به دست آوریم. بدین سان در پرتو بررسی همه روایات این حکایت به چنین پی آمدهایی می رسیم:

۱. احتمالاً دیدار با هارون، به راستی دست داده است.

۲. انگیزه این دیدار، خواست شخص خلیفه بوده و این نکته اثبات می کند

که فضیل در آن دوران، در مکه دارای چنان اعتباری بوده که دیدار هارون را باوی دیداری مطلوب ساخته است.

۳. روایت گسترده طرطوشی درباره این دیدار تنها آرایش ادبی سایر روایات کوتاه است، که یکی از آنها ممکن است حتی نقل خود فضیل باشد.

۵. خانواده فضیل

چنان که گذشت، بنابر اشارات مؤلفان زندگینامه ها، فضیل دارای چهار یا پنج فرزند بوده است. در منابع چند حکایت درباره رفتار پدر با این فرزندان باقی مانده است که باید به آنها اشاره کنیم. دمیری حکایت زیر را درباره گفتگوی فضیل با دختر کوچکش می آورد:

می گویند که فضیل دختری خردسال داشت. دست دخترک درد می کرد و روزی پدر از او پرسید: دخترم، حالت چطور است؟ او پاسخ داد: خیلی خوب است پدر. به خدا سوگند که اگر پروردگار بزرگ بخش کوچکی از تن مرا مورد آزمایش قرار داده، بخش بزرگ آن را سالم نگاه داشته است. برای همین شکر گزارم. فضیل گفت: دخترم دستت را به من بنما. دختر دستش را بدو نمود و او دست دختر را بوسید. آنگاه دختر گفت: پدر ترا به خدا سوگند می دهم که آیا مرا دوست داری؟ گفت اللهم! البته! دختر شگفت زده گفت: پس تو جز خدا کسی دیگر را هم دوست داری. به خدا سوگند گمان نمی کردم که جز خدا کسی دیگر را هم دوست بداری! فضیل گریان شد و گفت: پروردگارا! دخترک خردسال مرا شامت می کند که کسی دیگر را جز تو دوست دارم. سوگند به بزرگی تو که جز تو کسی را دوست نداشته ام!

البته این حکایت شالوده و اساسی ندارد. گذشته از این که احتمال بیان چنین سخنانی از زبان دخترکی خردسال بسیار کم است، در اینجا تلاش نمایانی برای نشان دادن یکی از تعالیم صوفیه به چشم می خورد و آن این است که عشق به هیچکس جز

خدا، حتی به نزدیکترین بستگان امکان ناپذیر است.^{۴۵} پندواندرز از زبان کودکان، شیوه گسترده ادبی است که مؤلفان صوفیه آن را بسیار به کار برده اند.

درباره دیگر فرزندان فضیل باید گفت که بنابر اشاره عینی، او سه پسر داشته است: علی، محمد، و عمر، اما تنها علی در زهد شهرت داشت، مرگ عمر در زمان حیات پدرش بود. ابن الجوزی به یک پسر دیگر او اشاره می کند که او را عبید ابن الفضیل ابن عیاض الکوفی می نامیده اند. گویا او به مکه رخت کشید و سپس به مصر رفت و در آنجا حدیث می خواند و محدثان از زبان او احادیث را روی کاغذ می آوردند. سپس او به مکه بازگشت و همانجا در ماه صفر ۲۳۶ (اوت - سپتامبر ۸۵۰) درگذشت.^{۴۶} برنگارنده روشن نشد که عینی اطلاعات خود را از کجا بدست آورده است، اما فشردگی آنها و نداشتن جزئیاتی ساختگی، ما را بر می انگیزد که گمان کنیم این اخبار از سرچشمه های کهنتری ناشی شده باشد. مؤلفان متأخر اشاره به زهد علی را بسیار بسط داده اند که بسیار در خور نگرش است. دمیری حکایت می کند:

به گوش او رسید که پسرش علی گفته است: من می خواهم در جایی باشم که مردم را بینم و آنها مرا نبینند.^{۴۷}

جامی در نفحات الانس به نقل از عبدالله انصاری (احتمالاً از طبقات او)، سیمای ادبی علی را پر نقش و نگارتر کرده و می نویسد که از لحاظ تقدس، او حتی بر پدر خود پیشی جسته بود. روزی در حرم نزدیک چاه زمزم، قاری این آیه را می خواند: *و یوم القيمة تری المجرمین* (و در روز رستاخیز تو گناهکاران را خواهی دید). جوان همینکه این شنید فریادی هولناک از دل برآورد و جان داد.

در اینجا باز حکایت معمولی صوفیه در برابر ما است. حکایات درباره موارد همانند بسیار است و می توان در هر زندگینامه صوفیه آنها را یافت. با وجود این، ابن خلکان نیز اشاره ای به همین حکایت دارد و درباره مرگ پسر فضیل چنین می گوید: ابوعلی الرازی می گوید: من سی سال با فضیل بودم ولی جز در روزی که پسر او علی درگذشت، هیچگاه ندیدم که او خنده کند و یا تبسم

۴۵. این تعالیم در درام مکمل در خور نگرشی در افسانه ابراهیم ابن ادهم نیز بسط یافته است.

۴۶. بنگرید: قادیخ عینی، ورق ۶۳۳ ب.

۴۷. نزدیک به همین را در اثر عطار (تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن) می بینیم.

بر لب داشته باشد. من در این باره از او پرسیدم و او پاسخ داد: در واقع خدا این را می‌خواست و من به خواست خدا راضی هستم. و پسر او که ذکرش آمد جوانی بود که در زمره مؤمنین بزرگ درآمد و او در زمره مردمی است که عشق به خالق ذوالجلال والا کرام او را هلاک کرده است.

واپسین واژه‌های ابن خلکان به روشنی به روایتی اشاره می‌کند که در اثر عطار باقی مانده و ما از آن یاد کردیم. اما اگر به حکایت مربوط به مرگ علی باشک و تردید بنگریم، درباره سخنان فضیل در این باره نمی‌توان تردید کرد. در اینجا استنتاجی از تعلیمات مربوط به توکل که در آن روزگار کاملاً معمولی بوده،^{۴۸} پیش روی ما است. بدین‌سان، مرگ پسر فضیل و احساس طاعت پدر را می‌توان رویدادی موثق شمرد.

عطار حکایت می‌کند که پس از مرگ فضیل دو دختر از او به‌جای ماند و این دختران را فضیل هنگام مرگ به خدا سپرده بود و سپس داستانی تخیلی می‌آورد که چگونه مادر این دختران آنها را به کوه بوقبیس برد و امیر یمن آنها را دید و پس از آگاهی بر سرگذشت آنان، آنها را به پسران خویش به‌زنی داد. این افسانه ثمره دورانی به مراتب دیرتر است که در آن دوران مؤلفان سیر (زندگینامه‌ها) دیگر به واقعیات توجهی نداشتند و به خود امکان می‌دادند که جسورانه خیالبافی کنند.

زندگینامه‌نویسان درباره پایان زندگی فضیل هیچ اطلاعی ندارند. تقریباً همه آنها همداستانند براین که او در سال ۱۸۷ هجری (۸۰۲-۸۰۳ میلادی) در مکه از جهان رفته است. تنها ابن سعد خبری از ابن هشام نقل می‌کند که طبق آن مرگ فضیل یک سال بعد رخ داده اما خود او تاریخ نخست را درستتر می‌داند.^{۴۹} او را در مکه بعد از خاک سپردن و در روزگار ابن سعد گور او هنوز معلوم و زیارتگاه بوده است.

با بررسی افسانه‌هایی که پیرامون نام فضیل پدید آمده است، به این نتیجه می‌رسیم که بیشتر آنها ثمره ساخته‌های ناب ادبی است. در بسیاری از موارد آهنگهایی را که

۴۸. البته بسط و تکامل آن در سده‌های بعد جامعه عمل پوشید.

۴۹. بنگرید: تاریخ عینی.

انگیزه پیوستن اجزاء گوناگون به زندگینامه بوده و سنتهای زندگینامه‌نویسی تصوف پیدایش آن را ایجاب می‌کرده است، می‌توان دقیقاً معین و ضمناً دو قشر از افسانه‌ها را مشخص کرد. قشر نخست در مکتب صوفیه خراسان که القشیری، سلمی، وانصاری را می‌توان نمایندگان ویژه آن مکتب به شمار آورد در سده‌های چهارم و پنجم هجری پدید آمده است. این مکتب، تقسیم فاضل‌مآبانه مقامات را به وجود آورد، اصطلاحات را تا اندازه‌ی تحکیم کرد و درجات و مراتب اصلی مقدسان صوفیه را، که بیش و کم در آثار مؤلفان متأخر نیز باقی است، به وجود آورد. این مکتب که نظریات طرح شده‌ی داشت می‌بایست زندگینامه‌های مشهور صوفیه را در چهارچوب خود جای دهد. اگر این کار در مورد معاصران اشکالی نداشت، در مورد فعالیت شخصیت‌های دوران آغاز تصوف، که فضیل از آن روزگار است، با اشکال روبرو بود. مرز دقیقی بین زاهد و صوفی نبود و می‌بایست خطوطی رسم شود که امکان دهد زهاد نخستین را نیز شامل صوفیه کنند. اما این زندگینامه‌نویسان با پرداختن افسانه‌ها هنوز هاله کرامات برای قهرمانان خود نساخته بودند. این گامی بود که دیرتر برداشته شد. دنبال کردن بسط تعلیمات درباره کرامات بنیادگذاران صوفیه بسیار دشوار است. در هر صورت می‌توان تأیید کرد که دامنه این پیشرفت در آغاز سده هفتم هجری (سده سیزدهم میلادی) گسترش بسیار داشته است. مقایسه کتاب عطار با سرچشمه‌های کهنتر، حتی در این مورد نیز، نشان می‌دهد که چه تفصیل تخیلی‌ی که در آثار پیشینیانش نبوده به شرح زندگینامه‌ها وارد کرده است.

مجموعه‌های کهنتر سیر، در بیشتر مواقع، به دو بخش کاملاً مستقل تقسیم می‌شوند: اطلاعات مربوط به زندگی و برخی سخنان حکمت‌آموز (نوعی احادیث صوفیه). سپس بتدریج مرز از بین می‌رود، ولی در آثار عطار نیز هنوز این ساخت کاملاً نمایان است. اگر مؤلف در مورد شرح جزئیات زندگی امکان آزادی به خود می‌داد، در مورد سخنان پر حکمت با احتیاط بیشتری رفتار می‌کرد. سخنان پر حکمتی که عطار نقل کرده است تقریباً در منابع پیشین نیز وجود دارد. ضمناً اگر در منابع نخستین این سخنان به تازی است، عطار با نگاه داشتن متن اصلی، ترجمه آن را به پارسی دری نیز نقل می‌کند. باید خاطر نشان کرد که این ترجمه‌ها بسیار دقیق است و نشان می‌دهد که نسبت به این مطالب با چه احتیاطی رفتار شده است. البته مشکل بتوان اندیشید که همه سخنانی که به شخص معینی نسبت داده می‌شود به راستی از اوست. باید دانست که تصوف

پایپای احادیث عمومی اسلامی، نوعی احادیث صوفیانه را نیز پرداخته که یکی از مهمترین شالوده‌های علوم‌الصوفیه است. بخوبی می‌دانیم که نقل احادیث چگونه بوده و چطور گستاخانه احادیثی را که برای توجیه این و یا آن نظر ویژه (یا حتی برای توجیه اقدامات صریح سیاسی) در کار بوده است، می‌ساخته‌اند. همین جریان بر پای تصوف نیز صورت می‌گیرد و احادیث صوفیه را نیز حتی با داشتن اسناد کامل نمی‌توان موثق دانست.

از این رو، با پذیرفتن سخنان پرحکمت صوفیه، که در زندگینامه‌هاست همچون مطالبی پرازرش برای تاریخ تصوف، بایستی با احتیاط بسیار از آنها بهره‌گرفت. متأسفانه هنوز معیارهای ما برای تعیین واقعی بودن آنها بسیار کم است. وابستگی منابع به یکدیگر هنوز تقریباً مورد بررسی قرار نگرفته است. تنها در همین اواخر، علم به این امر معترف شد که تصوف پدیده‌یی یکپارچه نبوده، دارای ساخت و ترکیب تمام شده‌یی نیست و وابسته به دوران و وابسته به ارتباط نمایندگان آن با محافل معین اجتماعی و مکان معین جغرافیایی، توانسته تغییر شکل دهد. دنبال کردن جریان بسط برخی مکاتب و تعیین تأثیر این یا آن سنت هنوز تقریباً ناممکن است. تلاش و کوشش در این راه، ناگزیر، پیش از هر چیز به گردآوری سخنان پرحکمت صوفیه که در سرچشمه‌های گوناگون پراکنده است، می‌انجامد. از مقایسه این سخنان، چنین امکانی به دست می‌آید تا سخنانی که با نظریات شخص معین ناسازگار و در نتیجه از ساخته‌های پسین بوده است، مشخص شود. این مبحث با وجود کمبودیهایی که دارد می‌تواند در مراحل نخست این کار شالوده‌یی پی‌افکند که بر پایه آن بتوان دست‌کم گرچه برای موقت هم باشد، نتیجه‌گیری‌هایی کرد.

۶. تعلیمات فضیل

با پیروی از این اصول، تلاش می‌ورزیم تعلیمات فضیل را بر پایه سخنان حکمت‌آموزی که از وی به جای مانده است، بازسازیم. البته نمی‌توان پنداشت که ما از این رهگذر به راه حل نهایی برسیم. این مسأله فعلاً قابل حل نیست. اما، با این همه، می‌توان بطور

تقریبی سیمای او را معین کرد و گمان می‌رود که دستیابی بر چنین پی‌آمدی نیز دستاوردی خواهد بود.

هنگام بررسی زندگینامه فضیل به برخی از نظریات عمده او نیز اشاره کرده‌ایم. اکنون باید بکوشیم تا شکافهای باقی‌مانده را پر کنیم و مطالب موجود را به گونه‌ی به ترتیب در آوریم. تردیدی نیست که روحیه پژمردگی و افسردگی، انتظار نابودی جهان و درك امکان‌ناپذیر بودن دادن پاسخی قانع‌کننده در روز رستاخیز، که در نخستین سده‌های هجری حکمفرما بود، شالوده تعلیمات فضیل بوده است. ترس از توصیف رعب‌انگیز و پر هیبتی که در قرآن آمده، سراسر وجود زاهد را فرا می‌گیرد و او تلاش دارد از چند روزی که بخشایندگی الهی به او داده است، برای توبه بهره‌گیرد و سرنوشت رعب‌انگیز بعدی را آسانتر سازد. اندوه دایمی که فضیل را وادار می‌سازد بگوید: لیس هذا زمان فرح انما هو زمان غموم. ۵۰ (این زمان برای شادی نیست، بلکه زمان سوک است.) پی‌آمدی منطقی است که از همینجا سرچشمه می‌گیرد.

بازتاب ترس همیشگی فضیل از ناگزیر بودن پاسخ در حکایتی که ابوالمحاسن ۵۱ در باره او آورده بخوبی نمایان است:

من در مکه با فضیل بودم و تا نیمه شب با هم نشسته بودیم. سپس او برخاست و تا بامداد به طواف پرداخت. گفتم: یا ابوعلی آیا سر خفتن نداری؟ پاسخ داد: وای برتو! آیا کسی که ذکر آتش دوزخ را می‌شنود روحش آرام است که بخوابد؟

بشر، به این ویژگی زندگی فضیل هنگامی که او در مکه بوده است اشاره می‌کند ولی نمی‌توان تردید داشت که این ویژگی از همان نخستین گامهای او در راه زهد پدیدار شده است. رعب و دهشت و اندوهی که همراه آن بوده است دو پژواك اساسی است که در سراسر زندگی فضیل به گوش می‌رسد. او می‌گوید: «هنگام تندرستی، وحشت بهتر از امید است.» و سپس می‌افزاید: «اما وقتی مرگ به سراغ انسان می‌آید امید بهتر از وحشت است.»

در اینجا تغییراتی جزئی به تعلیمات گسترده زهاد فربه‌کننده (البکون) وارد شده است. بیم و خوف از روز محشر را نمی‌توان تغییر داد، اما پروردگار می‌گوید

که او مهربان است و در آن دم که برای توبه و ندامت زمانی باقی نمانده است، باید مهربانی او را به یاد آورد. الاسمعی می نویسد:

فضیل مردی را دید که از چیزی به کسی شکایت می کرد و گفت: تو از کسی که بر تو مهربان است به کسی که بر تو مهربان نیست شکایت می کنی. ۵۲

چنان که پیشتر اشاره کردیم، درك گناهکار بودن خویش انگیزه اصلی خوف فضیل است. این نکته به شکل جالبی در این سخنان او آمده است: «بدرستی که من برخدا عاصی شده‌ام و این را از رفتار ستور و غلام خود درك می کنم». درباره این واژه‌های مبهم در یکی از نقل قولهای عطار چنین توضیح داده شده است:

هر که ستوری را لعنت کند ستور گوید آمین، از من و تو هر که به خدای عاصی تر است، لعنت بر او باد. ۵۳

در سخنان کلابادی صوفی:

قیل لفضیل بن عیاض عشیة عرفة کیف تری حال الناس قال مفرون لولا مکانی فیهم ۵۴

ترجمه: در شب عرفات از فضیل ابن عیاض پرسیدند که حال این مردمان چون می بینی؟—او پاسخ داد همه آمرزیده‌اند اگر من در میان ایشان نه‌امی. این درك گناهکار بودن، بخوبی ابراز شده است.

بدین سان، می بینیم که درك گناهکار بودن خود، او را از سرزنش دیگران باز می دارد و آنان را بهتر از خود می شمرد. این نظریه را اسحق ابن ابراهیم الطبری تأیید می کند و نوای ۵۵ به نقل از او می نویسد: «هنوز من مردی ندیده‌ام که بیش از فضیل برای خود نگران باشد و بیش از وی برای دیگران امیدوار.»

سخنان عبدالله ابن المبارک ۵۶ که می گوید: «با مرگ فضیل غم و اندوه نیز از جهان رفت.» این مفاهیم را برای ما به خوبی روشن می سازد.

چنین روشی نسبت به خویش، تجلی زهدی افراطی را ایجاب می کند.

۵۲. ابوالمحاسن. ۵۳. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳، س ۱۸.

۵۴. کلابادی، کتاب التعوف، نسخه خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، ش ۳۹۶.

۵۵. نوادی، ص ۵۳. ۵۶. بنگرید: قشیری، رسالات و آثار دیگر مؤلفان.

رعایت موازین شریعت دیگر قانع کننده نیست و تلاش بزرگی برای تمایز حرام از حلال انجام می‌گیرد.

مسأله چنان شیوه‌یی برای یافتن نان به میان می‌آید، که دست کم در باره آن بتوان با اطمینانی اگر چه اندک، گفت که شیوه‌یی است مجاز: کسی که دریابد نانش از کجاست، در برابر پروردگار از مؤمنان است. ای تیره‌روز! بنگر که نان تو از کجاست. ۵۷

عقل‌الحلال، یعنی مسأله‌یی که ابراهیم ادهم نیز در راه حل آن کوشش بسیار کرده بود، در برابر فضیل هم‌قد برافراشت. یافتن پاسخ برای این پرسش بویژه برای فضیل — زاهد سختگیر — چندان آسان نبود. نمی‌دانیم او چگونه این مسأله را حل کرد. اما تردیدی نیست که او نیاز به خوراک را به حداقل رسانیده بود. در این باره حکایت در خورنگرشی در دیع‌الایراد زمخشری هست:

روزی او [فضیل — برتلس] به همراهان خود گفت شما درباره کسی که آستینش پر از خرماست و سپس در کنار مبرز می‌نشیند و خرماها را یکی پس از دیگری به آنجا می‌اندازد، چه فکر می‌کنید؟ آنها پاسخ دادند که او دیوانه است! وی گفت اما کسی که آنها را به شکم خود می‌ریزد تا آن را انباشته کند از او هم دیوانه‌تر است. زیرا مبرز از همین راه انباشته می‌شود. ۵۸ در هر صورت، روشن است که فضیل به دست آوردن خوراک را با کار و کوشش شخصی، بزرگترین نشانه حلال بودن آن می‌دانست. «برازنده پیرو قرآن نیست که نیازمند امرا و اغنیا باشد، برازنده آن است که همه مردم نیازمند او باشند.» ۵۹ در این زمینه میان فضیل و نمایندگان سنت رسمی، اختلافی افتاد که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.

فضیل به همان اندازه که با مردم بطور کلی سازگار بود با کسانی که آنها را قراء می‌نامد ناسازگاری داشت. این ویژگی تنها از آن فضیل نبوده است؛ می‌دانیم که تقریباً همه زهاد این زمان دارای همین نظر بوده‌اند. از طعنهای فضیل به قراء می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

۵۷. شعرانی، طبقات الکبری.

۵۸. نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی، ش ۷۴۷ <C 676>

۵۹. شعرانی، طبقات الکبری. ورق ۱۵۲ ب.

او آنها را متهم می کند که در برابر قدرتمندان چاپلوسی می کنند:
اگر علما دنیا را نادیده می گرفتند، ستمگران در برابر آنان سر تعظیم فرود
می آوردند و خلاق از آنها پیروی می کردند. اما آنها علم خود را به خدمت
دنیا داران گماردند، تا از این راه از آنچه در دست آنهاست لقمه یی چربتر
بگیرند. آنها خوار شده اند و مورد نفرت خلاق. نشانه زهد، آن است که
هنگامی که در برابر امرا و چاکران آنها، شما را بی ادب می نامند، خرسند
باشید و شادی کنید.^{۶۰}

اشرافیت دو ویژگی برای درگاه امرا به ارمغان آورد که همانا چاپلوسی و تهمت
بودند و همین ویژگیها از مهمترین معایب قراء شدند:
تا آنجا که می توانی از قراء دور باش. اگر آنها ترا دوست بدارند درازای
آنچه که تو نداری ستایش خواهند کرد. اگر بر تو خشم بگیرند علیه تو
شهادت دروغ خواهند داد و گواهی آنان پذیرفته خواهد شد.^{۶۱}
و سپس می گوید:

قراء خدای بخشنده، مردمانی هستند راضی و خویشان خوار می دارند و
قراء دنیا دار خداوندان غروراند و انزجار نسبت به دیگر مردمان.^{۶۲}
فضیل آنها را سرزنش می کند که به کاری که شایسته و برازنده نیست،
پرداخته اند و از این رهگذر امتیازاتی را که می توانسته اند از آن برخوردار باشند،
از دست می دهند. فضیل برای مثال به لقمان افسانه یی اشاره می کند:
لقمان با آن که برده یی حبشی بود، چون انصاف داشت و به آنچه که به او
ربطی نداشت نمی اندیشید، داور فرزندان اسرائیل شد.^{۶۳}
قراء روزگار فضیل از این روش خردمندانه پیروی نمی کردند و در نتیجه
«تهمت — مایه لذت قراء»^{۶۴} بود.

فضیل انگیزه حملات شدید خود را باز می گوید. او مسئولیت پیروان قرآن
را درك و می خواهد که مسلمانان برای نمایندگان دیگر ادیان نمونه و سرمشق باشند:

۶۰. به این سخنان پر حکمت دوباره اشاره خواهیم کرد.

۶۱. شعرانی، طبقات الکبری.

۶۲. پیشین. ۶۳. پیشین. ۶۴. پیشین.

کسی که قرآن می خواند نیز در روز رستاخیز همان گونه که پیامبران هم بازخواست می شوند، بازخواست خواهد شد که آیا در عبادت و در دنیا رسالت خود را انجام داده است؟ زیرا او وارث آنهاست. ۶۵
سپس فضیل راه رهایی از این وضع را نشان می دهد و می گوید از کدام پیشوا و راهبری باید پیروی کرد:

دانش عالم الاخره پوشیده است و دانش عالم الدنيا آشکار. از کسی که بر آخرت آگاه است پیروی کنید، از دنیا دار دور باشید و از او پرهیزید. او با نایبایی و یاوه بافی خود شما را به گمراهی می کشاند. او مدعی علم بی عمل و عمل بدون صداقت است. ۶۶

در اینجا بویژه تعیین دو قشر از علما درخور نگرش است؛ اگر این سخنان به راستی از او باشد، آنگاه در عالم الاخره می توانیم نخستین تلاش را برای اشاره به عارف بعدی صوفیه ببینیم.

دیدیم که فضیل انگیزه اصلی سقوط قراء را در عشق آنها به دنیا و خوار شدن در برابر قدرتمندان و توانگران می داند. خود او نسبت به دنیا کاملاً بی تفاوت است و گذشته از آن، نسبت به دنیا ابراز انزجار می کند:

اگر همه دنیا به من دهند حلال و بی حساب، ننگ دارم چنانکه شما از مردار ننگ دارید. ۶۷

شهوت دنیا مرد را به هلاکت می کشاند، زیرا بنده تا زمانی که خود و ایمانش در شهوت غرق نشده است، نابود نمی شود. ۶۸

دو چیز است که دل را سخت می کند، سخن گزاف و خوراك بسیار. ۶۹

سخن گزاف یعنی شهوت به نعمات دنیا، زیرا مردم معمولاً به یاری گزاف گویی می کوشند برای خود احترام دست و پا کنند.

دیدیم که فضیل به مردم بطور کلی آسانتر می گیرد تا به پارسایان حرفه ای و از آنها می خواهد که تنها منصف و درستکار باشند:

۶۵. پیشین. ۶۶. پیشین.

۶۷. بنگرید: قشیری؛ طبقات الحقایق؛ تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۲.

۶۸. بنگرید: ابوالمحاسن. ۶۹. پیشین.

با کسی که هنگام خشم بر تو تهمت زند برادری مکن. کسی که اگر مانع از امیال او شوی بر تو خشم گیرد، برادر تو نیست.^{۷۰}
فضیل اندوهناک است از این که در زمان او برادری راستین از پدیده‌های نادر است:

امروز دیگر برادری از میان برخاسته است.^{۷۱}
همینکه تهمت پدیدار شد، پیمان برادری ناپدید گردید، زیرا برادری رفتاری است که همواره رویاروی است.^{۷۲}
فضیل راه نجات از گزندهای دنیا را در پیدایش فرمانروایی منصف می‌بیند که بتواند راه حقیقت را نشان دهد:

اگر مرا خبر آید که ترا یک دعا مستجاب است، هر چه خواهی بخواه، آن دعا در حق سلطان صرف کنم از بهر آن که اگر در صلاح خویش دعا کنم صلاح من بود تنها، و در صلاح سلطان صلاح همه خلق بود.^{۷۳}
در نقل قولهایی که آوردیم اصطلاحات ویژه تصوف پسین، به چشم نمی‌آید. از همه اصطلاحات فراوان فنی تصوف پسین در سخنان فضیل تنها مفهوم اصطلاحات اخلاص و محبه به چشم می‌خورد. فضیل در پاسخ به این پرسش که اخلاص چیست جواب داده است:

به من بگو، اگر کسی از خدا اطاعت می‌کند، آیا از نافرمانی دیگران به او آسیب خواهد رسید؟ جواب دادند: «نه». سپس دوباره پرسید: «اما اگر او بر خدا عاصی شود، فرمانبرداری کسان دیگر، به او سودی خواهد رسانید؟» گفتند: «نه». فضیل گفت: «اینست اخلاص.»^{۷۴}

یعنی اخلاص به معنی مسئولیت شخصی و نفی امکان توسل به وساطت دیگران ارزیابی می‌شود. در تصوف پسین که مسئولیت کارهای مرید را پیر بردوش داشت، چنین تفهیمی امکانپذیر نبود. می‌توان درک کرد که آنها با این سخنان چه بار هولناکی بردوش انسان می‌گذاشتند. تنهایی مطلق، بی‌یاوری کامل در برابر فروانروی قدرتمند،

۷۰. بنگرید: شعرانی، طبقات الکبری. ۷۱. پیشین

۷۲. عوارف المعارف، ص ۵۴.

۷۳. بنگرید: ابن خلکان؛ دمیری؛ تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳.

۷۴. بنگرید: ابوالمحاسن.

انزوایی بزرگتر از رفتن به ژرفنای صحراست.

فضیل اصطلاح محبه را همچون برتر داشتن خدا بر هر چیز دیگر تعبیر می کند.^{۷۵} این سخنان تنها در اثر دمیری باقی مانده و در سایر منابع نیست و نمی توان به راستی آنها را از فضیل دانست. صد سال پس از فضیل چنین تعبیری بسیار معمولی بود، اما برای زمان فضیل احتمال آن بسیار کم است. شاید جهان بینی فضیل که در اینجا ترسیم گردیده است، همچون نقش سیاه ناامیدی و درک زبونی وی به چشم رسد. اما با سخنانی که فضیل از قول علی ابن ابیطالب نقل کرده است، فروغی بر این تاریکی می تابد:

در شگفتم از کسی که راه نجات دارد و نابود می شود... پرسیدند:

«راه نجات در چیست؟» پاسخ داده شد: «در استغفار».^{۷۶}

در پی آنچه گفته آمد، اهمیت این سخنان خود بخود روشن است. تنها می افزایم که در اینجا راه توبه تصوف مشخص گردیده که طبق تعیین نظریه پردازان سده چهارم هجری، نخستین منزلگاه در راه طریقت است.

۷. ارتباط با شاگردان

در تعلیمات فضیل باید به آخرین نکته اشاره کنیم و آن ارتباط او با شاگردان و پیروانش است. دیدیم که کار تبلیغ، پیشه همیشگی او نبود و تنها در هنگام ضرورت به آن می پرداخت. جز این هم نمی توانست باشد. ارزیابی سختگیرانه او از خویشان همچون عبد عاصی و نظر منفی نسبت به مردمی که دین را پیشه خود ساخته بودند، مانع از این کار بود. اما جز اینها، فضیل دستاویزی دیگر می یابد که در خور توجه است. او از این که از احترام، ستایش و توجه مردم برخوردار باشد، می ترسید. او می گفت: هر چیز را آغازی است و آغاز و حالتی طبیعی برای قراء خودداری از اقتراء و تهمت است!^{۷۷}

از دیدار با برادران پرهیز می کرد و از تظاهر و دورویی از جانب خود و یا آنها

بیم داشت. ترس از نبودن توازن میان جهات درونی و بیرونی، یکی از آهنگهای اصلی همه فعالیت فضیل است. با در نظر گرفتن این نکته، می‌توانیم به چگونگی تشکل جهان‌بینی اوپی ببریم. تزیین (خود بزرگ بینی) قراء، آن چیزی بود که نگاه وی را به خود می‌دوخت، و وادارش می‌ساخت که آشکارا و سخت آنها را نکوهش کند. مبارزه با ریا و تظاهر هدف زندگی او می‌گردد و منافق قرآن، برای او دشمن هر چیز مقدس است که ماهیت واقعی دین را به تباهی می‌کشاند:

منافقترین مردم قوم در رأس مردمان اند و باید از آنها دوری‌گزید زیرا
آنها دردی هستند بی‌درمان^{۷۸}

شک و شبهه همیشگی او برخویشتن، پی‌آمد منطقی همین سخنان اوست.^{۷۹} نباید در کردار و پندار انسان خدمتی مشاهده کرد، زیرا ارج نهادن به یکی از کارهای خود همان است و برداشتن نخستین گام به سوی سقوط همان. انسان نمی‌تواند ارزیابی درستی از خویشتن بنماید و اگر او برای خود ارزشی بیشتر برشمرد، منافق می‌گردد و مرتکب گناهی بزرگ. از این رو فضیل یگانه راه درست را در آن می‌داند که کارهای نیک خود را عموماً نبیند و خویش را ناشایسته و گناهکار بشناسد، تنها در این صورت است که انسان می‌تواند در ارزیابی خویش به خطا نرود.

نیکوکاران تا زمانی نیکوکاراند که نیکوکاری خود را ندیده‌اند.^{۸۰}
اما اگر انسان در مورد ارزیابی خویش باید چنین سختگیر باشد پس نباید بکوشد که دیگران شایستگی او را ستایش کنند. برای او بهتر است که دیگران به او همچون گناهکاری بنگرند نه اینکه تقدس او را ستایش کنند:

اگر سوگند خورم که من مرائی‌ام دوستر دارم از آنکه سوگند خورم که
من مرائی نیم.^{۸۱}

برای فضیل بزرگترین نعمت در جهان این بود که طردشود و ستم بر او رود:
اگر خدا بخواهد بربنده خود ببخشاید، کسی را بروی گمارد که بر او
ستم کند.^{۸۲}

۷۸. پیشین. ۷۹. نطفه مراقبه (درون‌نگری) بعدی در همینجا نهاده شده است.

۸۰. شعرانی، طبقات الکبری.

۸۱. بنگرید: قشیری، (مسالات؛ شعرانی، طبقات الکبری؛ تذکرة الاولیاء چاپ نیکن، ص ۸۳.

۸۲. بنگرید: ابوالمحاسن.

پس، دل بستگی نداشتن فضیل به آمیزش با مردم، اهمیت تازه‌یی می‌یابد و دیگر گرایش ساده زاهد به تنهایی نیست. او تهمت دشمن را از محبت دوست برتر می‌داند، زیرا محبت دوست، می‌تواند مرد را به راه خطرناکی بکشانند، اما تهمت، وی را از در غلتیدن به تظاهر و دورویی باز می‌دارد.

اگر فضیل از نظریات اصلی خود نتیجه‌گیری‌های دیگری می‌کرد به اینجا می‌رسید که انسان باید بکوشد تا نزدیکی‌اش او را سرزنش کنند. به گونه‌یی دیگر، تعلیمات او در بردارنده شالوده تعلیمات هلامتیه است که در سده سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشاپور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوه ظاهری زندگی و نیز از لحاظ جهان بینی، با نخستین مبلغین سختگیر این تعلیمات ملالت‌آور چون حمدون القصار و ابو حفص الحداد تقریباً تفاوتی نداشت. یگانه تفاوت میان آنها، در این بود که او تعلیمات خود را بطور نهایی شکل نداده و به آن نتایج ناگزیری که مکتب خراسان رسید، نرسیده بود.

باید تنها این مسأله را حل کرد که آیا می‌توان چنین پنداشت که مکتب صوفیه خراسان، زیر تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ پیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه، که تا زمان مرگ در آنجا زیست، برای همیشه شکل گرفت و ارتباط او با زادگاهش گسست. اما اگر فضیل جهان بینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاه بازنگردیده است، دلیل آن نیست که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه نکند. گمان چنین است که هر سال بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بوده‌اند، به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آورده‌اند. این زائران می‌توانسته‌اند با فضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار منابع برمی‌آید، واقعاً با او دیدار می‌کرده‌اند. یاقوت حموی اشخاص بسیاری را نام می‌برد که احادیث را از زبان فضیل بازگو کرده‌اند و در میان آنها اشخاصی نظیر ذوالنون مشهور مصری نیز هست. برای ما مهم آن است که در میان آنان سه تن نسبتشان از خراسان و یا مناطق بین خراسان و دیگر ولایات بوده است: اینها عبارتند از اسمعیل- ابن الوداد الزبیری البیلی از اطراف ری^{۸۳} (متوفی پیش از سال ۳۰۰ هجری)، ابو محمود ابن هدش الطالقانی هموطن فضیل^{۸۴} (متوفی به سال ۲۰۵ هجری) و

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED _____
No. _____

DATE LOANED _____ Book _____

Class No.
Vol.

Accession No. _____
Book No. _____
Copy _____

Copy

Call No.....

Account No.....

Date.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above.
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is
kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--

احمد ابن حرب

بارها به اهمیت مکتب نیشاپور در تاریخ تصوف ایران اشاره کرده ایم. دنبال کردن بسط اصول اصلی این مکتب بدین معنی است که در مطالعه ادبیات تصوف ایران گام قاطعی به پیش برداشته باشیم. از همینجا این ضرورت پیش می آید که بر همه شخصیت‌های پراهمیت سده‌های دوم و سوم هجری که مطالب کافی در باره آنها در دست است، ژرف بنگریم.

احمد ابن حرب (متولد به سال ۱۷۶ هجری / ۹۳ - ۷۹۲ میلادی - متوفی به سال ۲۳۴ هجری / ۴۹ - ۸۴۸ میلادی) یکی از این شخصیت‌هاست که اهمیت او را در میان صوفیان نیشاپور ل. ماسینیون پیشتر خاطرنشان کرده است.^۱ متأسفانه مطالبی که ماسینیون در اختیار داشت تنها به او امکان داد که جایگاه احمد ابن حرب را در میان صوفیان مکتب نیشاپور مشخص سازد، اما امکان نداد که به نتیجه گیری معین بیشتری برسد. زندگینامه وسیع او که ذهبی بدان اشاره می کند،^۲ هنوز در دسترس خاورشناسان اروپا نیست.^۳ تذکر ذهبی با وجود غنای خود بسیار فشرده

1. Massignon, *Lexique*, P. 229

۲. میزان‌العتدال، ج ۱، ص ۴۲.

۳. ل. ماسینیون اشاره ذهبی را در میزان‌العتدال به قادیخ‌الحکیم همچون استناد به اثر حکیم - ضبی استنباط می کند. من عقیده دارم که در این، اشاره یی به قادیخ‌نیسابود نگارش محمد - ابن عبدالله ابن محمد الحکیم النیسابوری ابن البیء (۳۲۱ هجری / ۹۳۳ میلادی - ۴۰۵ هجری / ۱۵ - ۱۰۱۴ میلادی) باید دیده شود. بنگرید:

Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 166

وجود این اثر پراهمیت مورد تردید نیست. نقل قول‌های فراوانی از آن در مطلع‌الشمس اثر اعتماد السلطنه می بینیم و بدین سان می توان فکر کرد که در سده گذشته این اثر در دسترس تاریخ‌نویسان ایرانی بوده است.

**THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.**

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____

Vol. _____ Copy _____

Accession No. _____

--	--	--	--	--	--

Call No.....

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Date.....

The book should be returned on or before the last stamped above. The book is
An overdue charge of 6 nP. will be levied for each day.

kept beyond that day.

مفالیس من اجل تبعات الناس (ص ۲۱).

۴. تعجب الارض من رجلین ممن یمهد مضجعه للنوم و یوطیء فراشه تقول له الارض یا ابن آدم لم لا تذكر طول بلاک فی بلا فراش و تعجب ممن تشاجر مع اخیه فی قطعة منها تقول له الارض لم لا تتفکر فی اربابها قبلک فکم مضی من الناس رجل ملکها ولم یقم فیها (ص ۲۵).

۵. مارئت اسخف من عقولنا نؤثر الظل علی الشمس ولا نؤثر الجنة علی النار (ص ۲۵).

۶. اذا اجتمع می المرأة ست خصال فقد کمل صلاحها المحافظة علی الخمس و طواعیه زوجها و مرضاة ربها و حفظ لسانها من الغیبه و النمیمه و زهد هافی متاع الدنیا و صبرها عند المصیبه (ص ۲۸).

۷. ینبغی للرجل ان یرتدع عن اللهو و المعاصی اذا بلغ الاربعین سنة و اذا طلع الشیب فی رأسه و اذا حج الی بیت الله الحرام و اذا تزوج فان الزنا بعد التزویج اقبح من کل قبیح (ص ۲۹).

۸. مثل الذی یعلم الناس الخیر و یرشد هم الیه مثل من استاجر اجراً یعملون له بابدانهم و اموالهم اللیل و النهار فی حیاته و بعد مماته (ص ۳۰).

۹. من نظر الی بستان او بنیان بشهوة من غیر عبرة سلبه الله تعالی حلاوة العبادة اربعین يوماً (ص ۱۰۵).

۱۰. ان الارض لتعجب من رجل یمهد فراشه للنوم فی دار الدنیا و تقول له الا تذكر طول رقادک فی بطنی من غیر ان یكون بینی و بینک فراش (ص ۱۲۸).

ترجمه: ۱. برای دل بنده [خدا] سودمندتر از گفتگو با درستکاران و دیدن کارهای

آنها و زیان بخش تر از گفتگو با فاسقان و دیدن کارهای آنها چیزی نیست.

۲. آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدستی که گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور خود شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

۳. مردمی که کارهای نیکشان فراوان است از دنیا می روند ولی در

روز رستاخیز تنگدستند زیرا خلایق را مورد پیگرد قرار داده‌اند.

۴. زمین از دو نوع مردمان در شگفت است: از کسی که بستر خود را برای خواب می‌گسترد و بر بالش خود تکیه می‌زند. زمین به او می‌گوید: «ای فرزند آدم چرا تو درازای زمان آزمایش خود را بدون بالش در ژرفنای من بیاور می‌آوری؟ و در شگفت است زمین از کسی که با برادرش در باره قطعه‌یی می‌ستیزد و زمین به او می‌گوید: «چرا تو بر خداوندان آن که پیش از تو بوده‌اند نمی‌اندیشی؟ چه مردمانی که مالک آن بودند و رفتند و در بالای آن بر جای نماندند.»

۵. عقلی ناتوانتر از عقلهای خودمان ندیده‌ام، سایه را بر آفتاب برتر می‌دانیم و بهشت را بر دوزخ برتری نمی‌دهیم.

۶. هنگامی که در زن شش ویژگی گرد می‌آید، صلاح او به کمال می‌رسد: ۱- نگاهداری پنج [حس] ۱۲، ۲- فرمانبرداری از شوهر، ۳- رضا در برابر خدا، ۴- نگاهداری زبان از بدگویی و ناسزا، ۵- زهد در برابر متاع دنیا و ۶- شکیبایی در مصیبت.

۷. باید مرد از کارهای بیهوده و سرکشی، پس از رسیدن به چهل سالگی، هنگامی که موی سرش سپید می‌شود و هنگامی که به زیارت خانه خدا می‌رود، ونیز پس از زناشویی دست بکشد، شهوت رانی پس از زناشویی، پلیدترین پلیدیهاست.

۸. کسی که به مردم نیکی می‌آموزاند و راه آن را به آنان می‌نماید به مردی می‌ماند که افرادی را اجیر کرده باشد که با تن‌ها و اموال خود، شب و روز در زمان زندگی او و پس از مرگش برای او کار کنند.

۹. کسی که بر بستان و یا بنایی با چشم خریداری بنگرد و عبرت نگیرد، خدای تعالی شیرینی عبادت را برای چهل روز از او خواهد گرفت.

۱۰. بدرستی که زمین از مردی که در ای دنیا برای خواب بستر خود را می‌گسترد در شگفت می‌شود و می‌گوید: «آیا از درازی زمان خواب در ژرفنای من بیاور می‌آوری که در آن زمان، میان من و تو بستری نیست!»

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.

DATE LOANED

Class No. _____ Book No. _____
Vol. _____ Copy _____
Accession No. _____

--	--	--	--	--	--

Call No......

Account No......

Date.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last stamped above.
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is kept beyond that day.

بدین سان، می‌توانیم به نتایج زیر برسیم:

احمدابن حرب یکی از مهمترین حلقه‌های پیوند مکتب عراق با مکتب خراسان است. گمان نمی‌رود حق این را داشته باشیم که او را صوفی به معنای دقیق کلمه بشماریم، او را می‌توان تنها نمونه کامل نمایندگان جنبش زهاد نامید که با نیروی بزرگی در نخستین سده‌های اسلام رشد یافته بود. با آن که او به جریان زهاد افراطی با علاقه‌مندی می‌نگرد، گرایشهای عرفانی در وجود او فقط آغاز شده است.^{۲۰} ظاهراً از خود تعلیماتی نداشته است زیرا در میان مطالبی که برجای مانده و در دست‌اند، نمی‌توان مقرراتی را یافت که از شخص او باشند. با این همه، نفوذ او در خراسان بسیار بزرگ بوده است: کافی است اشاره کنیم که ابن کرام و یحیی رازی، یعنی دو شخصیتی که تأثیری قاطع در سرنوشت تصوف در ایران داشته‌اند، از شاگردان او بوده‌اند. می‌توان با استفاده از اصطلاحات نظریه پردازان تصوف گفت که مقام خوف (منزلگاه بیم و ترس) شالوده فعالیت او را تشکیل می‌داده است. این نکته برای ما دارای اهمیت ویژه‌ای است زیرا طرح همین تعلیمات در نیشاپور زمینه را برای فعالیت ملامتیه فراهم ساخت و این تعلیمات برای ملامتیه یکی از مهمترین عواملی بود که شالوده همه نظریات ویژه آنان را می‌ساخت.

بر اساس مطالب بالا نمی‌توانیم نتیجه‌گیریهای دیگری بکنیم. البته این تصویر هنوز بسیار ناقص است، با این همه، سخنانی که شعرانی نقل کرده است سیمای احمدابن حرب را تا اندازه‌ای قابل لمس می‌کند و امکان می‌دهد در فراسوی توصیف بی‌روح ذهبی، شخصیت زنده زاهد ملولی را ببینیم که از واقعیت‌های گرداگرد خود سخت متنفر و بیزار است. سخنان هیجانبخش او به ما امکان می‌دهد تا درک کنیم که تأثیر بزرگ او بر معاصرانش چه سببی داشته است.

۲۰. بنگرید: ارتباط احمدابن فضل با بایزید بسطامی (تذکره الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۱۴۴).



نسخه خطی تفسیر سلمی در کتابخانه همگانی دولتی

ای. گلدتسیهر هنگام تشریح شیوه تصوف در تفسیر قرآن، به این نکته اشاره می کند که صوفیه به منظور یافتن پایه‌یی در قرآن برای جهانی‌نی خویش، چه دشواریهایی رامی بایست از سرراه بر دارند.^۱ آنچنان که او در ک می کند، تصوف و الهیات سنتی در دو قطب کاملاً متضاد هستند و آشتی دادن آنها تنها از راه تأویل متن امکانپذیر است که ضمناً غالباً با اهمیت و معنی واقعی آن هیچ وجه مشترکی ندارد. در عین حال، تصوف با قرآن دارای وابستگی ناگسستنی است، زیرا تأویل آیات جداگانه را در آثار نخستین آموزگاران تصوف می بینیم.^۲ بدین سان تضادی پدید می آید که در نگاه نخست حل آن بسیار دشوار می نماید.

ماسینیون در اثر خود درباره اصطلاحات فنی صوفیه، نشان داده است که بیشتر اصطلاحات آن از قرآن گرفته شده و قرآن پایه‌یی برای واژه‌سازی صوفیه است و به این نظر گلدتسیهر پاسخ داده است.^۳ با آن که سرانجام، ساخت اصلی تصوف از نظریات الهیات سنتی دورگردیده است، بازهم مهمترین شالوده برای این ساخت، همانا قرآن بوده است. اندیشیدن در باره آیات گوناگون که برای نخستین زهاد کاری عادی بوده است آنها را به ژرف کاوی تدریجی در معانی آیات و عبارات سوق می داد که گاه از مفاهیم نخست بسیار دور می شد. نطفه‌های عرفانی موجود در قرآن، در این زمینه رشد یافت و بدین سان این امکان پیدا شد که از راه پی‌ریزی شالوده‌یی فلسفی، آن سیستم اندیشه پدید آید که در زمانی دیرتر نام تصوف به آن داده شد و در فرهنگ معنوی اسلام نقشی بسیار پر اهمیت ایفا کرد. آثار ادبی کهن صوفیه، که پیش از آن مورد بررسی دانشمندان اروپا قرار نگرفته و برخی از آنها اصولاً برای این دانشمندان ناشناخته بود، بطور کلی اساس کار ل. ماسینیون را تشکیل داده است.

1. Goldziher, *Die Richtungen*, 5. 180

2. *ibid.*, S. 181 3. Massignon, *Lexique*.

Call No.....

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

Date.....

This book should be returned on or before the last stamped above. The book is
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day.

kept beyond that day.

THE JAMMU & KASHMIR UNIVERSITY
LIBRARY.
DATE LOANED
No. —

DATE LOANED _____ Book _____

Class No.

Vol.

Accession No. _____
Book No. _____
Copy _____

Copy

--	--	--	--	--

ریزتر آمده است. از نظر درستی متن، با بودن تعداد زیادی موارد سهو در نسخه خطی، متن آن برای خواندن مناسب است. نقطه‌ها غالباً به جای خود گذاشته نشده، اما تقریباً در هیچ جا خواندن با دشواری همراه نیست. کمتر اشتباهی در رسم الخط هست، چنانچه غالباً به جای ة در آخر واژه ت آمده است و نشان می‌دهد که نگارش واژه‌های مربوطه طبق رسم الخط مرسوم فارسی عادت شده بوده است و این واژه‌ها عبارتند از حقیقت و شریعت و جز آنها.

بطور کلی می‌توان گفت که نسخه خطی از لحاظ ظاهری اگر از نسخ خطی ایده‌آل عربی نیست و از لحاظ قدمت نمی‌تواند وضعی استثنایی در بین نسخ خطی باقیمانده داشته باشد ولی در هر صورت می‌تواند تکیه‌گاه اطمینان بخشی برای شناساندن اثر سلمی باشد که تقریباً در اروپا کسی بر آن آگاهی ندارد.^{۱۱}

۱۱. برای تسهیل در استفاده، جای تفسیر سوره‌های گوناگون را از روی صفحات ذکر می‌کنیم.
- سوره ۱- ورق ۲ الف، ۲- ورق ۷ الف، ۳- ورق ۱۸ ب، ۴- ورق ۳۲ ب، ۵- ورق ۴۰ الف، ۶- ورق ۴۸ الف، ۷- ورق ۵۶ ب، ۸- ورق ۶۹ الف، ۹- ورق ۷۴ الف، ۱۰- ورق ۸۴ الف، ۱۱- ورق ۹۲ الف، ۱۲- ورق ۹۹ ب، ۱۳- ورق ۱۱۲ الف، ۱۴- ورق ۱۱۷ ب، ۱۵- ورق ۱۲۱ ب، ۱۶- ورق ۱۲۵ ب، ۱۷- ورق ۱۳۲ الف، ۱۸- ورق ۱۳۸ الف، ۱۹- ورق ۱۴۵ الف، ۲۰- ورق ۱۴۹ ب، ۲۱- ورق ۱۵۶ الف، ۲۲- ورق ۱۶۰ ب، ۲۳- ورق ۱۶۴ ب، ۲۴- ورق ۱۶۸ الف، ۲۵- ورق ۱۷۴ الف، ۲۶- ورق ۱۷۸ ب، ۲۷- ورق ۱۸۸ الف، ۲۸- ورق ۱۸۷ ب، ۲۹- ورق ۱۹۲ الف، ۳۰- ورق ۱۹۵ ب، ۳۱- ورق ۱۹۷ ب، ۳۲- ورق ۱۹۹ ب، ۳۳- ورق ۲۰۱ الف، ۳۴- ورق ۲۰۶ الف، ۳۵- ورق ۲۰۷ الف، ۳۶- ورق ۲۱۲ ب، ۳۷- ورق ۲۱۵ الف، ۳۸- ورق ۲۱۷ ب، ۳۹- ورق ۲۲۱ الف، ۴۰- ورق ۲۲۶ ب، ۴۱- ورق ۲۳۰ ب، ۴۲- ورق ۲۳۳ ب، ۴۳- ورق ۲۳۷ الف، ۴۴- ورق ۲۳۹ ب، ۴۵- ورق ۲۴۰ ب، ۴۶- ورق ۲۴۱ الف، ۴۷- ورق ۲۴۲ ب، ۴۸- ورق ۲۴۶ الف، ۴۹- ورق ۲۴۹ الف، ۵۰- ورق ۲۵۱ الف، ۵۱- ورق ۲۵۴ الف، ۵۲- ورق ۲۵۶ ب، ۵۳- ورق ۲۵۷ ب، ۵۴- ورق ۲۶۰ الف، ۵۵- ورق ۲۶۱ الف، ۵۶- ورق ۲۶۳ ب، ۵۷- ورق ۲۸۶ ب، ۵۸- ورق ۲۷۰ الف، ۵۹- ورق ۲۷۱ ب، ۶۰- ورق ۲۷۳ ب، ۶۱- ورق ۲۷۴ الف، ۶۲- ورق ۲۷۴ ب، ۶۳- ورق ۲۷۵ الف، ۶۴- ورق ۲۷۵ ب، ۶۵- ورق ۲۷۶ الف، ۶۶- ورق ۲۷۷ ب، ۶۷- ورق ۲۷۸ ب، ۶۸- ورق ۲۸۰ الف، ۶۹- ورق ۲۸۱ ب، ۷۰- ورق ۲۸۲ ب، ۷۱- ورق ۲۸۳ الف، ۷۲- ورق ۲۸۳ ب، ۷۳- ورق ۲۸۴ الف، ۷۴- ورق ۲۸۵ الف، ۷۵- ورق ۲۸۶ الف، ۷۶- ورق ۲۸۶ ب، ۷۷- ورق ۲۸۸ الف، ۷۸- ورق ۲۸۸ ب، ۷۹- ورق ۲۸۹ الف، ۸۰- ورق ۲۸۹ ب، ۸۱- ورق ۲۹۰ ب، ۸۲- همانجا، ۸۳- ورق ۲۹۱ ب، ۸۴- ورق ۲۹۲ ب، ۸۵- ورق ۲۹۳ الف، ۸۶- ورق ۲۹۴ الف (فقط عنوان)، ۸۷- همانجا،

پیش از این که به شرح خود اثر و مؤلف آن پردازیم باید خاطرنشان سازیم که ابو عبد الرحمن^{۱۲} محمد ابن الحسین ابن محمد^{۱۳} ابن موسی السلمی^{۱۴} الازدی النیسابوری در سال ۳۳ هجری / ۴۲ - ۹۴۱ میلادی در خانواده‌یی که استوارانه از سنتهای تصوف پیروی می کرد دیده به جهان گشود. پدر او حسین ابن محمد ابن موسی دوست نزدیک ابو عبدالله ابن منازل واعظ ناسی و آواره بود و نیز با ابوعلی الثقفی دیدارهایی داشت. می گویند که پس از زاده شدن پسرش او همه مال خود را به درویشان بخشید.^{۱۵} او در سال ۳۴۷ هجری از دنیا رفت.^{۱۶} پس از مرگ پدر، تربیت سلمی را خالوی او ابو عمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالد السلمی، صوفی فرقه ملاحیه که در نیشاپور نقش بزرگی ایفا کرده است، به عهده گرفت. پس از مرگ ابو عثمان الحیری، که او آخرین شاگرد بلا فصل وی بود، رهبری ملاحیه نیشاپور به او رسید. ضمناً استاد شهیر امام القشیری مؤلف رسالات معروف یکی از مریدان بیشمار او بوده است. اسمعیل السلمی بعنوان گردآورنده و ناقل حدیث نیز شهرت داشت و جز آن احتمالاً به تفسیر قرآن نیز می پرداخته است؛ زیرا در تفسیر نواده او پاره‌یی از تعابیر، البته کوچک، بر برخی آیات باقی مانده است. او بعنوان ملاحی، از روش اعتدالی آموزگار خود

→

۸۸- ورق ۲۹۴ ب، ۸۹- ورق ۲۹۵ ب، ۹۰- همانجا، ۹۱- ورق ۲۹۶ الف، ۹۲- ورق ۲۹۶ ب، ۹۳- ورق ۲۹۷ الف، ۹۴- ورق ۲۹۸ ب، ۹۵- ورق ۲۹۹ الف، ۹۶- همانجا، ۹۷- ورق ۲۹۹ الف، ۹۸- همانجا، ۹۹- ورق ۳۰۱ الف، ۱۰۰- همانجا، ۱۰۱- ورق ۳۰۱ ب، ۱۰۲- همانجا، ۱۰۳- ورق ۳۰۲ الف، ۱۰۴- ورق ۳۰۲ ب، ۱۰۵- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۶- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۷- همانجا، ۱۰۸- ۳۰۳ الف، ۱۰۹- همانجا، ۱۱۰- همانجا، ۱۱۱- ورق ۳۰۳ ب، ۱۱۲- همانجا، ۱۱۳- ۳۰۵ الف، ۱۱۴- ۳۰۵ الف.

۱۲. بنگرید: Brockelmann. GAL. Bd I, S. 200

۱۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۲. اکثر مؤلفان پسین نیز نام او را به همین شکل آورده اند.

۱۴. برخی از خاورشناسان می خواستند این نسبت را با تشدید «ل» بخوانند. اما سمعانی تلفظ آن را به دقت ثبت کرده است. بنگرید: سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۳۰۳ الف: السلمی، هذه النسبه بضم السين المهملة وفتح اللام الى سلیم الخ.

۱۵. جامی، نفحات الانس، ص ۳۶۳.

۱۶. طرایق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ در نفحات الانس، تاریخ بی اساس «پس از سال ۴۳۰» آمده است.

پیروی می‌کرد و این امر با چند سخن حکمت‌آموز که تا روزگار ما رسیده است، به روشنی اثبات می‌گردد. چنانچه:

ملا متی هیچ ادعایی ندارد، زیرا وی هیچ چیز را از آن خود نمی‌داند که مدعی آن باشد.

کسی که خصال خود را بر فردی می‌نمایاند، نه می‌تواند برای او زیانی داشته باشد و نه سود، تنها جهل خود را نشان داده است.^{۱۷}

برخلاف ملامتیهای افراطی نظیر حمدون القصار، او دانش را ضروری می‌داند زیرا «هر حال که معلول دانش نباشد بیشتر زیان می‌آورد تا سود»^{۱۸}

سلمی پس از پایان دورهٔ مکتب خالویش، نزد شیخ ابوبکر محمد ابن عبدالله الرازی شاگرد ابوبکر پیکندی آمد که ظاهراً به گردآوری روایات صوفیه سرگرم بوده است. سلمی به تقلید از او، تادیخ الصوفیه را که متأسفانه تا کنون نشانی از آن نیست، نگاشت. او هنگام گردآوری احادیث و روایات دوبار به عراق و حجاز سفر کرد و در همه جا به جستجوی مشایخ برجسته بود و به یاری آنان معرفت خود را افزون می‌کرد. سمعانی^{۱۹} می‌گوید ذکر اسامی همهٔ مشایخ او، بعلت کثرت تعداد آنها، ناممکن است. اما ظاهراً، پس از مرگ خالو، شیخ مشهور ابوالقاسم ابراهیم ابن محمد النصر آبادی (متوفی در مکه به سال ۳۸۲ هجری / ۹۳ - ۹۹۲ میلادی) که عطار وی را معلم همهٔ خراسانیان می‌نامد،^{۲۰} در زندگی او نقش اصلی را داشته است. از وی بود که خرقه گرفت و وصایای او را تا پایان زندگی به کار بست.^{۲۱} در عین حال، باید بتوانیم معین کنیم که سلمی از نصرآبادی چه آموخته بود، زیرا نصرآبادی نیز مانند اسمعیل خالوی سلمی ملامتی بی-اعتدالی بود و در تعلیمات خود، ویژگیهای خاصی نیاورد. سلمی پس از مرگ نصرآبادی در بین صوفیهٔ نیشاپور وضع رهبری کننده‌ی پیدا کرد. خانقاه خود را بنیاد گذاشت و تا

۱۷. شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۸. پیشین، حکایت مربوط به اسمعیل سلمی که سمعانی آن را در کتاب الانساب، آورده است توضیح جالبی است برویژگیهای ملامتیه.

۱۹. سمعانی، کتاب الانساب، ورق ۳۵۳ الف.

۲۰. تذکرة الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲۱. طرایق الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳.

زمان مرگ که سوم شعبان ۴۱۲ (۱۲ نوامبر ۱۰۲۱ میلادی)^{۲۲} فرا رسید، استاد و راهنمای همان خانقاه بود. برای درک دامنۀ نفوذ او کافی است بدانیم که شیخ شهیر ابوسعید میهنه‌یی، خرقۀ خود را از دست او گرفته بود^{۲۳} و ظاهراً بعداً نیز اعتبار نظریات سلمی را که در طبقات او درج گردیده بود به رسمیت می‌شناخت.^{۲۴} سلمی پس از مرگ، آثار بسیاری پیرامون فلسفه و تاریخ تصوف به جای گذارد که ما درباره یکی از آنها در بالا سخن گفته ایم. در میان آثار او، طبقات الصوفیه^{۲۵} که مجموعه زندگینامۀ مشایخ است، اهمیت بسیاری دارد. حاجی خلیفه سیزده اثر دیگر او را نیز نام برده است، اما من به آنها کاری ندارم، زیرا ل. ماسینیون خبرۀ بزرگ تصوف وعده داده است شرح جامعی درباره سلمی همچون نظریه پرداز تصوف بنگارد.^{۲۶}

برای شرح تفسیری که موضوع اصلی این نوشته است، پیش از همه باید بگویم که سلمی در این اثر اندیشۀ خود را نشان نداده و کاملاً همچون ناقل تفاسیر دیگران جلوه می‌کند. کتاب سلمی به معنی کامل کلمه، تفسیر نیست بلکه مجموعه بزرگی است که به نحوی سخنان مشایخ مشهور را با آیات معینی از قرآن پیوند می‌دهد. در برخی از این سخنان، واقعاً متن قرآن تفسیر می‌شود و پاره‌یی دیگر پیوند بسیار سستی با آن دارند. چنانچه در قرآن فعل توکل به کار رفته است و سلمی سخنانی را نقل می‌کند که توضیحی بر اصطلاح فنی توکل هستند و بیشتر آنها از مفهوم اصلی قرآن بسیار دوراند. هدف سلمی این نبوده که تفسیر کاملی بر همه قرآن بدهد، بلکه او آن آیات و یا حتی درست‌تر بگوییم بخشی از آیاتی را انتخاب می‌کند که بتوان سخنانی از مشایخ در مطابقت با آن برگزید. متن، شالوده‌یی است برای توزیع مطالب و امکان می‌دهد که مطالب را به ترتیبی در آورد که بهره بردن از کتاب، آسان شود. ضمناً در این ترتیب دقت خاصی به کار نرفته و توضیح اصطلاح واحدی، گاه در تفسیر چند سوره پراکنده است و این البته در صورتی است که واژه‌یی که شالوده‌یی برای ساختن تعبیر بوده، چند بار در

۲۲. در این مقام باباکوهی جانشین او شد. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۲۶۹ و مقاله نگارنده دوغزل با باکوهی شیرازی.

۲۳. بنگرید: شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی (ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۳۳۷).

۲۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۱۰.

۲۵. شرح نسخه خطی را بنگرید: *Catalogus*, P. 438 b, No 961.

۲۶. *Massignon, Quatre textes*, P. 10. نیز مقابله شود با:

As-Sulami' S Risalat, S. 157.

متن دیده شود. در مورد برخی از سوره‌ها (۸۶، ۱۰۵ و ۱۰۶) اصولاً توضیحی نیست و در این صورت، سلمی تنها عنوان سوره را می‌آورد و بی‌درنگ به سوره بعدی می‌پردازد. به گفته‌ی دیگر، ما در اینجا همان اصلی را می‌بینیم که در تفسیر سهل، که ذکرش آمد، دیده‌ایم. با دلایل کافی می‌توان چنین پنداشت که تفسیر الواسطی که از لحاظ زمانی پس از تفسیر سهل بوده همین ترتیب را داشته، زیرا سلمی در تفسیر خود از آن تفسیر بسیار سودجسته است. تقریباً در هر قطعه نام الواسطی یا نام پیشینیان او ابن-عطا و سهل تستری به چشم می‌خورد و اینجا می‌توان با اطمینان کامل چنین نتیجه‌گیری کرد که سلمی کوشیده است آثار این مؤلفین کهنتر را غنی‌تر سازد و بسط دهد و در عین حال شیوه آنها را نگاهداری کند.

برتری او بر این سه مؤلف، رنگ خاصی به این اثر می‌بخشد. به یاد بیاوریم که ابن عطا که نام کامل او ابوالعباس احمد ابن سهل ابن عطا الادم التاملی (متوفی به سال ۳۰۹ هجری / ۲۲ - ۹۲۱ میلادی) است، یگانه مدافع حلاج در برابر حمید وزیر بود و در اثر ضرباتی که هنگام این دفاع بر او وارد شد، جان سپرد.^{۲۷} از سویی دیگر الواسطی شاگرد جنید و نوری، طبق گمان ل. ماسینیون همان محمد ابن عبدالله الهاستمی (متوفی پس از سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی) گردآورنده آخرین آثار حلاج (از جمله کتاب طواسین او) است که در اهواز و بصره در رأس همه حلاجیه بوده است.^{۲۸} از اینجا روشن می‌شود که بخش بزرگ تفسیر سلمی به اندازه زیادی زیر تأثیر تعلیمات حلاج بوده است. با پدیدار گردیدن سخنان خود حلاج، این گفته روشنتر می‌گردد، اما نام کامل او نمی‌آید و با نام نامشخص الحسین تعویض می‌شود.^{۲۹} پا به پای مکتب حلاج، سایر صوفیه عراق نیز البته به اندازه‌ی کمتر از آن، معرفی شده‌اند. غالباً سخنان جنید و سلیمان درانی دیده می‌شوند و اندکی کمتر از آن، نقل قولهایی از شبلی است. اگر سلمی تنها همین مؤلفان را شامل تفسیر می‌کرد و به مجموعه سخنان مشایخ مکتب عراق اکتفا می‌ورزید، باز هم اثر او برای ما ارزشی بسیار می‌داشت. اما سلمی گامی فراتر نهاد و مکتبی دیگر - یعنی مشایخ خراسان را نیز که مرکزشان در نیشاپور بود و در پایان سده سوم هجری به پیشرفت درخشانی دست یافته بودند -

27. Massignon, *La Passion*, P. 43 Sq.28. *ibid.*, P. 813

۲۹. این سخنان را ماسینیون جدا کرده است. بنگرید:

Massignon, *La Passion*, Bibl., No 170 d.

شامل این اثر کرد. خود او به این مکتب وابسته بود و از این رو پدیدار شدن سخنان آموزگاران و پیشینیان او را باید کاری طبیعی دانست. سلمی با نهادن اساس کار خود بر آثار عراقیها که تعلیمات حلاج شالوده آن را تشکیل می داد، می خواست آن آثار را اصلاح کند و بدین منظور سخنان نیشاپوریها را نیز که در تفسیر او مقام شامخی دارد، به این تفسیر وارد کرد. در باز نمودن مکتب خراسان ژرفتر نمی شویم^{۳۰} و تنها گرایش تند آن را به ملامتیه که بزرگترین ویژگی آن بود، خاطر نشان می سازیم. نمایندگان بزرگ این مکتب یعنی ابو حفص الحداد، حمدون القصار و ابو عثمان الحیری همواره در نیشاپور می زیستند. نامهای این مشایخ در اثر سلمی بارها دیده می شوند و ما از این رهگذر مطالب پرارزشی به دست می آوریم که بازماندن آن را تا روزگار خود. تنها مدیون سلمی هستیم، زیرا می دانیم که مکتب ملامتیه پس از خود آثار ادبی به جای نگذاشته است. سخنان حکمت آموز بنیانگذاران این مکتب شالوده تعلیماتی را که سلمی ترویج می دهد، پی ریخته است و به همراهی آنها سایر شخصیتهای این گروه نیز نمایان می گردند. از جمله، بخشهایی از اثر شاه ابن شجاع الکرمانی نخستین آموزگار ابو عثمان الحیری که نشان می دهد کار به ترتیب در آوردن اصطلاحات صوفیه در پایان سده چهارم هجری چه پیشرفتی داشته است، بسیار در خور نگرش است. سخنان حکمت آموز نصرآبادی، آموزگار سلمی نیز جای نمایانی دارد و با وجود قلت، توجه را به اهمیت خود بر می انگیزد. سخنان اسمعیل ابن نجید نیای سلمی نیز گهگاه آمده است و البته او در بیشتر موارد در نقش ناقل است و سخنان خود او بسیار اندک.

بدین سان مطالبی که سلمی آورده است یکپارچه نیست و در یک زمان بازتابی از دوجریان است. مطالعه و بررسی این اثر امکان می دهد که تجسم درستی از شیوه اندیشیدن صوفیه خراسان در سده های سوم و چهارم هجری داشته باشیم. اگر توجه کنیم که این دوران چه اهمیتی در تاریخ تصوف در ایران و از این رهگذر برای همه شعر تصوف ایرانی^{۳۱} داشته است، اهمیت بزرگ این مجموعه سلمی برای

۳۰. تاریخ پیدایش و ویژگی این مکتب در پژوهش نگارنده پیرامون دیوان باباکوهی به اجمال آمده است.

۳۱. ارتباط نخستین شعرای تصوف ایران را با مکتب خراسان می توان امری بدیهی دانست.

ما روشن می‌گردد. مسأله ارتباط میان مکتبهای خراسان و عراق، سخت خواستار حل خویش است. هنگام گذار به شعر تصوف، دیگر حق نخواهیم داشت به جهات بیرونی آن بسنده کنیم، بلکه باید در ژرفای آن رخنه کنیم و در فراسوی پوسته سیمای نمادی، مضمون اندیشه آن را بیابیم. تنها زمانی چنین کاری خواهیم کرد که بتوانیم به دقت جریانهای گوناگون تصوف را از یکدیگر باز شناسیم و بدانیم که چه اصولی را نمایندگان گوناگون تصوف به نظریات اصلی آن وارد کرده‌اند. تفسیر سلمی، که چاپ آن را می‌توان یکی از وظایف تأخیرناپذیر در بررسیهای اسلام‌شناسی دانست، در این کاردشوار از کتابهای راهنما خواهد بود. ممکن است هنگام چاپ این متن، نسخه خطی بالا که چندان کهن نیست، نتواند نقشی پراهمیت داشته باشد، اما باتوجه به نبودن نسخه‌هایی دیگر از این اثر در گنجینه‌های کتب اروپا، نمی‌توان آن را از نظر دور داشت.



نورالعلوم

زندگینامه شیخ ابوالحسن خرقانی

۱. مقدمه

مطالعه و بررسی تصوف در اروپا بیش از یکصد سال پیش آغاز شده است.^۱ کارهای ف. تلوک تصویر ساخت عظیم فلسفی را که در فراسوی شعر فارسی پوشیده مانده بود، به روی خاورشناسان گشود. از آن زمان تا کنون تصوف و از جمله اشعار صوفیان ایرانی، همواره مورد توجه بوده و ادبیات مربوط به تصوف، سخت گسترش یافته است. اما به رغم توجه بسیاری که خاورشناسان معطوف کرده اند، مسأله تصوف — پدیده پیچیده‌یی که تأثیر بزرگی بر سر تا پای دنیای اسلام گذاشته است — هنوز از حل نهایی بسیار دور است. کارهای خاورشناسان از یکسو در چاپ متون و ترجمه‌های آنها نمودار شده است و ضمناً باید پذیرفت که تا کنون حتی یک صدم آثار بزرگ از این دست چاپ نشده است و از سوی دیگر هرچند گاه تلاش ورزیده اند که توصیفی کلی از تصوف به دست دهند و ماهیت آن را به اجمال باز نمایند. مؤلفان چنین بررسی‌هایی، تنها یک اثر مشخص تصوف را در پیش روی گرفته و با تکیه به آن تلاش کرده اند ویژگی فردی نگارنده این اثر را کنار گذاشته و نقشه کلی فلسفه تصوف را همچون فلسفه‌یی معین ترسیم کنند. نتیجه به دست آمده، یکسان و بدون تغییر بود و نقشه ترسیم شده نقشه‌یی بود تجریدی و انتزاعی که یافتن موارد انطباق واقعی آن در ادبیات صوفیه امکان نداشت. دلیل این کار در سوء تفاهمی نهفته است که خاورشناسی اروپا هنوز هم از آن رهایی نیافته است. گمان می بردند که تصوف مکتب یگانه‌یی است که برخی نمایندگان تصوف در آن تغییراتی جزئی وارد کرده اند. این عقیده، دیر زمانی فرمانروایی داشت تا این که ایران‌شناسان انگلیسی (ر. نیکلسن

۱. نگارش این بخش در سال ۱۹۲۷ به پایان رسیده است. ه. ت.

و ا. براون) به این فکر رسیدند که تصوف را دست کم می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوران نخست، یعنی دوران طرح عملی تعلیمات، که تقریباً تا سده دوازدهم میلادی (ششم هجری) ادامه دارد و دوران پسین یعنی دورانی که تعلیمات تصوف تکامل یافته و معیارهای طی طریقت را که صوفیان نخست طرح کرده بودند، در پرتو خود گرفته است.

این تقسیم، گام چشمگیری است به پیش. با این همه، به هیچ روی نمی‌توان آن را حل قطعی مسأله به‌شمار آورد. پایه‌پای پیدا شدن مطالبی تازه‌تر و بهره‌گیری از آثار بیشتر ادبیات تصوف روشن گردید که این تقسیم در برابر انتقادات مقاومت ندارد. دیدیم که نمایندگان همان نخستین دوران آغاز تصوف، دارای نظریاتی فلسفی بوده‌اند و از سوی دیگر طرح معیارهای عملی، پس از سده دوازدهم میلادی نیز با همان شدت سده‌های نهم و دهم میلادی ادامه می‌یابد. به جای آن، تقسیم دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد که پیشتر در اثر نبودن مطالب لازم، علم، یارای تعیین آن را نداشت. این تقسیم، همانا تقسیم تصوف است به مکتبهای گوناگون که تا اندازه‌ی به یکدیگر وابسته بوده‌اند و در عین حال پیوسته با یکدیگر مناظره داشته‌اند. همه این مکتبها در پرتو زمینه‌های فلسفی، که تنها دستاورد تصوف نیست بلکه ثمره کوشش فقهای اسلامی نیز هست، ساخت ویژه‌ی از خود دارند که غالباً چندان با هم تفاوت دارند که وجوه اشتراک ناچیزی که هنوز در تعلیمات آنها برجای بود، بطور قطع در پس پرده دومین لایه که از سرچشمه‌های گوناگون به تصوف رخنه کرده بود، پنهان گردید. از اینجا روشن می‌گردد که چرا نخستین تلاشهای پژوهشگران برای ترسیم نقشه کلی تصوف با نا کامی ناگزیر روبرو گردید. آنها با دور ساختن جزئیاتی که از نظر آنها در درجه دوم اهمیت قرار داشت، می‌بایست در نتیجه تنها آن اصول کلی را نگاهدارند که مبهم و نامشخص بوده و اهمیت مطلق آنها برای علم ناچیز است.^۲

پایه‌پای چاپ مهمترین منابع آغازین که تا روزگار ما رسیده است، بیشتر قانع می‌شویم که اکنون دیگر باید زمینه تصوف یگانه را حتی همچون نظریه لازم برای کار

۲. ضمناً بخش بزرگ این اصول، مطابق با الهیات جذمی اسلامی است و به هیچ روی نمی‌توان آنها را از ویژگیهای خاص تصوف دانست.

پژوهش، کنار گذاشت زیرا این زمینه نه تنها ما را به پیش نمی برد، بلکه برعکس، یکی از بزرگترین موانع در ارزیابی پدیده مورد توجه ماست. روشن شدن این واقعیت تأثیر سریعی بر کار اسلام شناسان گذاشت. ل. ماسینیون در تجربه خود در تهیه واژه نامه اصطلاحات فنی تصوف^۲ و ویژه نامه بزرگ پیرامون شخصیت و تعلیمات حسین ابن منصور حلاج^۳ تلاش ورزیده است تا گروه بندی اصلی صوفیه سده های نخستین را مشخص سازد. م. هورتن ضمن انتقاد از ترجمه های ماسینیون سه گونه صوفی نخست (حلاج، بایزید بسطامی، و جنید)^۴ را معین کرد و نشان داد که در تعلیمات آنها تأثیر مکتبهای فلسفی هند وجود دارد.^۵

اما اگر در عراق که زادگاه تصوف تازی است میان شخصیت هایی که پس از آن در زمره صوفیه به شمار آمدند، اختلاف نظرهای محسوسی پدید آمد، این اختلاف نظر ها هنگام استوار شدن تعلیمات صوفیه بر زمینه ی ایرانی، باشدتی بیشتر جلوه نمود. فعالیت صوفیان ایرانی به پیدایی مکتب تازه تصوف خراسان انجامید که مهمترین مرکز آن طی مدت سه سده شهر نیشاپور بوده است.

طبیعی است که این مکتب از مکتب عراق سرچشمه گرفته بود و با حلقه های محکمی با آن مکتب پیوند داشت. با این همه، مکتب نیشاپور در میانه سده دوم هجری، نظرات ویژه خود را طرح می کند، که این مکتب را از مکتب عراق سخت متمایز می سازد. تعلیمات مربوط به هلامت^۶ را می توان بزرگترین ویژگی نخستین صوفیه نیشاپور دانست که برخی نمایندگان صوفیان نیشاپور با خشونت و تندی خارق العاده یی آن را طرح کرده بودند و اثر آن تقریباً بر همه صوفیه خراسان تا سده های نزدیک دیده می شود. سپس پدیده عکس آن به چشم می خورد — تأثیر

3. Massignon, *Lexique*4. Massignon, *La Passion*۵. بنگرید: Horten, *Indische Strömungen*

۶. با وجود پذیرفتن اهمیت بسیار مسائلی که م. هورتن مطرح کرده است، مشکل بتوان آخرین اصول آن را اثبات شده دانست. کاراو در معرض انتقاد شدید گ. شدر قرار گرفت و ضمناً مناظره بعدی طرفین در شکلی جریان یافت که خارج از چهار چوب انتقاد علمی است.

۷. نخستین نطفه آن را می توان نزد صوفیه عراق دید. چنانچه در تعلیمات فضیل ابن عیاض برخی عناصر آن بی تردید هست، تعلیمات ملامتیه تازمان ما بسیار کم مورد پژوهش قرار گرفته است. در مقاله هارتمان ویژگیهای اصلی و دقیقتر آن مشخص شده است. بنگرید:

Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

عراق سست می‌گردد و نیشاپور می‌کوشد تعلیمات خود را بیرون از مرزهای خراسان گسترش دهد و با آموزگاران پیشین خود به رقابت برمی‌خیزد.

بدین‌سان، خراسان برای پژوهشگر تصوف دارای اهمیتی در درجه نخست است و پژوهش درباره مهمترین نمایندگان این مکتب را باید در نخستین رده جای داد.

و. آ. ژوکوفسکی در کار پژوهش تصوف خراسان، بزرگترین خدمت را به اسلام شناسان کرده است. زندگینامه شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر^۸ و اثر جامع جلابی^۹ بزرگترین نماینده نظریه پردازان خراسان که او چاپ کرده، در برابر پژوهشگران، افقهای کاملاً تازه‌یی گشوده است. زندگینامه ابوسعید، به رغم بودن افسانه فراوان در آن،^{۱۰} تجسمی از زندگی روزانه صوفی در سده چهارم هجری (سده دهم میلادی) به دست می‌دهد و نیز امکان می‌دهد که بسیاری از جزئیات زندگی صوفیه که پیش از چاپ این اثر چندان مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته بود، روشن گردد. شناخت شرایط مادی زندگی صوفی خراسانی، بر روانشناسی او روشنی انداخته و امکان می‌دهد بسیاری از ساختهای نظری، که بدون چنین شناختی، از زندگی جدا می‌گردد و نمی‌توان آن را به درستی تعبیر کرد، درک شود. و. آ. ژوکوفسکی در اندیشه آن بود که بجز زندگینامه ابوسعید، نقش یکی دیگر از شخصیت‌های نمایان صوفیان ایران، یعنی شیخ الاسلام عبدالله انصاری را نیز روشن سازد. چنان که از سخنان خود و. آ. ژوکوفسکی بر می‌آید،^{۱۱} چاپ برگزیده اشعار انصاری همچون پیش در آمدی بود که می‌بایست کار جامع‌تری در همان باره از پی آن بیاید. اما این کار انجام نیافت و به عقیده من، دلیل آن را به آسانی می‌توان توضیح داد.

ژوکوفسکی در نخستین اثر خود درباره انصاری نشان داد که انصاری به شیخ ابوالحسن خرقانی مرشد و آموزگار خود در طریق تصوف سخت وابستگی داشت.

۸. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ و نیز: حالات و سخنان ابوسعید.

۹. ژوکوفسکی، کشف اسرار.

۱۰. این مطالب نیز در موارد معینی دارای اهمیتی فراوان است. افسانه‌های بسیاری که در زندگینامه گردآوری شده‌اند، امکان می‌دهد که پیدایش و بسط افسانه‌های تصوف را دنبال کنیم و از آنجا به بررسی ساخت نگارش سیر صوفیه پردازیم. بررسی دقیق این شکل ادبی وجود عناصر ثابتی را نشان می‌دهد که بیشتر میراث از ترکیب آنها ساخته می‌شوند و امکان می‌دهد که آنها را کم و بیش دسته‌بندی کنیم.

۱۱. ژوکوفسکی، ترانه‌ها...، ص، ۱۱۳.

در نتیجه، تنها پس از پژوهشی مقدماتی پیرامون فعالیت آموزگار انصاری، دستیابی به نتایجی بیش و کم محسوس درباره انصاری امکانپذیر خواهد بود.

خوشبختانه، سند بسیار پر ارزشی دور از گزند روزگار برای ما برجای مانده و آن اثری است ظاهراً از یکی از نزدیکان خرقانی، و شامل روایاتی است که با نام او وابستگی دارد و چند نمونه از سخنان او است. از این اثر که نورالعلوم نام دارد تنها یک نسخه خطی برجای مانده که آن هم نقص فراوان دارد و در موزه بریتانیا^{۱۲} و همان نسخه‌یی است که متن زندگینامه ابوسعید که در یکی از چاپهای و. آ. ژوکوفسکی منتشر شده، در آن آمده است.^{۱۳}

نوشته‌هایی که پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی بر جای مانده‌اند، نشان می‌دهند که او در نظر داشته متن و ترجمه این مأخذ پراهمیت تاریخ تصوف خراسان را چاپ کند. نوشته‌های برجای مانده عبارتند از:

۱. متن فارسی که از روی متن اصلی با حفظ ترتیب آن رونویس شده و شماره صفحات نیز به اندازه شماره صفحات متن اصلی است که هر دو روی آن نوشته شده است. پاره‌یی از متن با مداد و بخشی با جوهر رونویس شده و مسوده است. جاهایی که هنگام رونویسی مفهوم نبوده — و شماره آنها فراوان است — خالی مانده و تنها برخی از آنها — به داوری شکل ظاهری — دیرتر و احتمالاً هنگام مطالعه دوم نوشته شده است. در بسیاری از جاها، رونویسی نقطه گذاری نشده است. در حواشی، اشاراتی به زندگینامه خرقانی در تذکرة الاولیاء فریدالدین- عطار شده^{۱۴} که در آنجا برخی از سخنان خرقانی که در نورالعلوم است آمده و تا اندازه‌یی کار ناشر را آسانتر می‌کند.

۲. بخشهای کوچک ترجمه فصلهای اول و چهارم و هشتم که آن نیز دستنویس نخست است، زیرا آن جاهایی ترجمه شده که مورد تردید نبوده. جاهای تاریکتر، در ترجمه سفید مانده و برای و. آ. ژوکوفسکی دیگر میسر نشده که آن جاهای خالی را پر کند.

۳. نسخه عکسبرداری شده از نسخه خطی موزه بریتانیا که به سفارش و. آ.

12. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

۱۳. یعنی: حالات و سخنان ابوسعید.

۱۴. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۵۵.

ژوکوفسکی تهیه و برای چاپ حالات و سخنان ابوسعید از آن بهره گرفته شده است. بدین سان آنچه در برابر ما است کاری است که برای نخستین مرحله چاپ انجام گرفته، و نگارنده برعللی که مانع از پایان کار و. آ. ژوکوفسکی شده آگاهی ندارد و ابراز نظر در این باره کاری است بس دشوار. در عین حال، به پایان رسانیدن این کار بسیار شایسته است، زیرا بدانگونه که در بالا اشاره شد نودالعلوم یکی از مهمترین منابع در باره تاریخ تصوف خراسان در سده های چهارم و پنجم هجری است و نگارنده بادرک دشوار بودن مسائلی که به حل آن دست زده، بر آن شده است تا کار و. آ. ژوکوفسکی را پی گیرد. هنگام این کار، دستنویسهای و. آ. ژوکوفسکی یاری بسیاری رسانید اما در عین حال تا اندازه یی معین امکان تکیه به آنها وجود داشت. جاهای بسیاری که خواندن آنها سخت بود، و در عین حال دشوارترین و نامفهوم ترین واژه ها و جمله ها نیز بودند، بایسته کار بسیار بود. گذشته از این، بدیهی است که نخستین دستنویس، از توضیح نهایی متن بسیار دور بوده است. در نوشته و. آ. ژوکوفسکی غالباً نقطه ها در جای خود نبودند که برای آغاز کار امری کاملاً طبیعی است. تنها پس از کاری پیگیر، از میان برداشتن دشواریهایی که برخی جملات به همراه داشتند، میسر گردید و سرانجام مفهوم جمله ها کامل شد. نبودن نسخه دوم و حال و روز یگانه نسخه خطی که به هیچوجه خرسند کننده نیست، به رغم تلاشهای بسیار، امکان نداد همه جاها یی را که دچار نقص شده است، بازسازی کنیم. با این همه، نگارنده به همین شکل به چاپ متن جرأت می کند. زیرا از یک سو جاهای بازسازی نشده بسیار کم مانده و از سوی دیگر اهمیت متن اجازه نمی دهد این کار به درازا کشد. از این گذشته، نمی توان امیدوار بود که بزودی نسخه دیگری از این متن که بهتر نگاهداری شده باشد، یافت گردد.

من براین باورم که این اثر به همین شکل نیز می تواند سودی فراوان داشته باشد. اطلاعات موجود در اثر، امکان می دهد که درباره خرقانی و اهمیت او برای تاریخ تصوف ایران تجسم روشنی داشته باشیم. گذشته از این، پدیدار شدن متن چاپی این اثر، مورد توجه بسیاری از اسلام شناسان قرار خواهد گرفت و شاید با پائیزی چند ایرانشناس جاها یی که نگارنده به تنهایی نتوانسته معنی آنها را دریابد، مفهوم گردد.

آثار و. آ. ژوکوفسکی یکی از مهمترین راههایی را که پژوهش تصوف ایران باید از آن سو برود، معین کرده است. ادامه کار او، بابت بهره گیری از دستاوردهای

کنونی خاورشناسی غربی، برای ما وظیفه‌ی است که انجام آن می‌تواند یک سلسله از مسائل پراهمیت پژوهشهای خاورزمین را حل کند.

این نوشته دارای دو بخش است که از لحاظ حجم با یکدیگر برابر نیستند. بخش نخست، عبارت است از چاپ متن نورالعلوم و ترجمه آن و بخش دوم پژوهشی در باره زندگی و فعالیت خرقانی که اساساً با تکیه به این متن نگارش یافته و نیز از دیگر ادبیاتی که در دسترس بوده، بهره‌گیری شده است.^{۱۵} بدیهی است که این پژوهش، همه مطالب را در بر ندارد و پاره‌یی از جزئیات را باید فعلاً نادیده انگاشت، زیرا در وضع کنونی پژوهشهای تصوف، بسیاری از پدیده‌ها را توضیح درستی نیست و آنها تنها پس از سالها کار پیگیر در این رشته، مفهوم خواهند شد.

۲. در باره نسخه خطی

متن نورالعلوم از روی عکس یگانه نسخه خطی که چ. ریو شرح آن را در فهرست نسخه‌های خطی موزه بریتانیا^{۱۶} آورده است، چاپ می‌شود. این همان نسخه خطی است که و. آ. ژوکوفسکی بر پایه آن حالات و سخنان را چاپ کرد و بدین‌سان، گفته‌های ژوکوفسکی درباره شکل ظاهری متن زندگینامه شیخ ابوسعید، می‌تواند به متن ما نیز مربوط باشد. تنها باید یادآور شویم که ژوکوفسکی هنگام چاپ حالات و سخنان در اسرارالتوحید که زندگینامه وسیعتری است، برخی اصطلاحات وارد کرده است، اما ما در اینجا از چنین پشتیبانی بی‌برخوردار نیستیم. یگانه تکیه‌گاه همانا سخنان خرقانی بوده که آن را عطار در تذکرة الاولیاء نقل کرده است. اما چون عطار تنها بخش نسبتاً کوچکی از مطالب نورالعلوم را نگاهداری کرده است، چنین تکیه‌گاهی برای آماده ساختن کامل متن کافی نیست.

برای باز نمودن رسم الخط و ویژگیهای زبانی نسخه خطی باید موارد زیر را یادآور شوم.

الف. رسم الخط

۱. نوشتن شناسه فعل دوم شخص جمع همراه به شکل یت —:

۱۵. بخش دوم چاپ نشد و نسخه خطی آن نیز در بایگانی یوگنی برتلس یافت نگردید. ه. ت.

16. Rieu, Catalogue, P. 342 a.

- ددویش کراکویت (ورق ۳ الف)، — اذپیش برکیریت (ورق ۴ الف)، — بدهیت (ورق ۵ ب)، — مکنیت (ورق ۵ ب)، — همی نکریت (ورق ۵ ب)، — بیاییت (ورق ۵ ب)، — شویت (ورق ۶ الف)، — یاد دادیت (ورق ۸ الف)، — شناسیت (ورق ۸ الف)، — شما آنچ کردیت (ورق ۳ الف)، — خریدیت (ورق ۴ الف)، — باز کردیت (ورق ۵ ب)، — آمدیت (ورق ۵ ب)، — دانیت (ورق ۲ الف)، — بکویت (ورق ۲ الف)، — برخوانیت (ورق ۲ الف)، — خاموش باشیت (ورق ۲ الف)
۲. مصوت بلند به جای مصوت کوتاه در نگارش برخی واژه‌ها، چنانچه: فریشتگان (ورق ۳ الف)، — دیه (ورق‌های ۵ ب و ۲ الف)، — فادیغ (ورق ۶ ب) که به همراه آن فادع نیز آمده است.
۳. نوشتن اضافه پس از بیصدای (بی‌آوای) پایان واژه به یاری ی: — نشانی دی (ورق ۴ ب).
۴. نوسان در رسم‌الحظ که، که گاهی به شکل کنونی و گاهی به شکل کهن کی آمده است.

ب. ویژگیهای دستوری

۱. به کار بردن دا.

الف. بامبتدا: خادم دا گفت (ورق ۳ الف) که در آنجا خادم مبتدا و گفت خبر است.

ب. با حروف اضافه:

۱. باین ملایکه دا کوید: به (ورق ۶ الف)

۲. از ترس خداوند دا: از (ورق ۶ الف)

ج. با افعال دارای ساخت بدون شخص*

وی را آرزوی تو کند (ورق ۷ الف)

مرا آرزوی... کرد (ورق ۸ ب)

عمی را کرسنه شد (ورق ۱۰ الف)

احمد را آرزوی می کرد (ورق ۹ الف)

* این عبارت عیناً ترجمه روسی آن است که مترجم معادل آن را در دستور زبان فارسی نتوانست بیابد. — م.

۲. جدا شدن پیشوند می از فعل به وسیلهٔ مفعول:
می‌مزد دهی (ورق ۹ الف).

۳. به کار بردن پیشوند می در ماضی بعید:
می‌شده بود (مقابله شود با عطار تذکرة الاولیاء ص ۲۰۱).
۴. همخوانی نداشتن فرد و جمع مبتدا با خبر: ۱۷
شما... کرده است (ورق ۱۲ ب)

۵. به کار بردن مصدر مرخم در موارد غیر عادی، از دو فعل که با حرف
و به یکدیگر عطف داده شده‌اند. تنها فعل نخست دارای شناسه است
و فعل دوم در شکل مصدر مرخم باقی مانده است:
در پیچیدم و بخفت (ورق ۹ ب)
می‌آمدم و گفتم (ورق ۱۲ الف)
آوردند و نهاد (ورق ۲۲ ب)

۶. به کار بردن فعل داشتن برای نشان دادن کاری که هنگام عمل فعل
انجام می‌گیرد (کاربرد همانند آن در زبان گفتار امروزی فارسی ایران
هست): داشتم برداشت (ورق ۱۲ الف).

۷. مفعول برای نشان دادن جهت با فعل آمدن. (در زبان گفتار امروزی
نیز به کار می‌رود):

خانقاه آمد (ورق ۲۳ الف).

۸. به کار بردن حرف اضافهٔ بر به جای از:

برچه — از چه (ورق ۵ الف).

۹. به کار بردن اسم مصدر با انی به جای شکل معمولی با ش:

خواهانی خواهش (ورق ۱۲ ب).

۱۰. به کار بردن غیر عادی یای تنکیر:

هیچ اندی (ورق ۱۲ ب).

د. ویژگیهای واژگانی:

در واژه‌ها انحراف ویژه‌ای از کار برد امروزی دیده نمی‌شود بجز واژه

کلان که اهمیت کهن خود را (بزرگ، بزرگسال، پیر) نگاهداشته است و نیز کلانتر (ورق ۱۴ الف) به معنی اشد (بدانگونه که تاجیکان امروز به کار می‌برند). پدیدار شدن پر رسیدن — پر رسیدن = پر رسیدن (ورق ۱۱ ب) مورد تردید است.

ای وولرس در واژه‌نامه مشهور خود این شکل را آورده است اما همه نمونه‌هایی که او می‌آورد تنها از شعر گرفته شده که شکل دستوری آن می‌تواند بنا بر ضروریات بحر شعری تغییر کند. از این رو، پافشاری در بودن چنین شکلی در متنی که در نثر آن هنر به کار نرفته است، بسیار دشوار می‌نماید. مفهوم جمله ایجاب می‌کند که در این جا فعلی با همین معنی و یا مانند آن باشد، اما نسخه خطی چندان نقص دارد که نمی‌توان برای چنین مفهومی پافشاری کرد. در پایان باید تنها یادآور شد چنانکه و. آ. ژوکوفسکی نیز خاطرنشان ساخته است، در نسخه خطی تفاوتی میان پ و ب و چ و ج نیست، اما ذ پس از صدادارها (حروف آرایبی) به کار نمی‌رود.^{۱۸}

۳. سبک

درباره سبک این اثر باید گفت که آنچه پیش از همه به چشم می‌خورد، سادگی شگفت‌آور آن است. هیچ تلاشی برای اصلاح متن از جانب مؤلف دیده نمی‌شود. بیشتر جمله‌ها کوتاه و بریده هستند و پیوند میان آنها بسیار سست است. عبارات سخت فشرده است و هنگام ترجمه باید از واژه‌هایی برای تکمیل مفهوم کار گرفته شود که بدون آنها معنی متن اصلی را نمی‌توان گردانید. ساخت جملات به هیچ روی درست نیست. آوردن فعل در پایان جمله که نثر نویسندگان کلاسیک کمتر آن را نقص می‌کردند، تقریباً مراعات نمی‌شود. در این مورد همانندی بسیاری با زبان گفتار کنونی ایران به

۱۸. باید این را نیز یادآور شوم که اوراق نسخه خطی در یکجا جا به جا شده است. زندگینامه ابوسعید که به وسیله و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است از ورق ۱۷ ب آغاز می‌گردد و تا ورق ۲۵ ب ادامه دارد، در ورق ۲۱ الف دوباره نودالعلوم آغاز می‌گردد و تا ورق ۲۴ ب ادامه می‌یابد و سپس باید ورق ۱۷ الف را که پایان نودالعلوم است، در آنجا گذاشت.

چشم می خورد.

تفاوت در نقل مستقیم سخنان حکمت آموز با جمله های خبری بسیار چشم گیر است. هرچند سخنان نقل شده نیز بسیار ساده هستند، اما ترکیب آنها کاملتر و شکل آنها بدیعتر است. در نتیجه تأثیر کلی سبک اثر، این گمان پیش می آید که مؤلف آن مردی است که در زیروبمهای کار ادبی ورزیدگی ندارد و درباره دیده ها و شنیده های خود با همان زبان ساده بی که در زندگی روزمره به کار می برده است، حکایت می کند. سبک مؤلف نورالعلوم از لحاظ ویژگی خبری یادآور سبک بیهقی تاریخ نگار است با این تفاوت که تاریخ نگار غزنویان، هنگام سخن با زبانی ساده و به رغم کم توجهی به ریزه کاریهای سبک (که در زمان او بوده است)، مهارت زیادی به کار برده، و بر زبان بخوبی تسلط دارد، اما در نورالعلوم زبان بر مؤلف چیره است و برای برگرفتن دشواریهایی که در سر راه او هستند و برای بازگو کردن روشن اندیشه خود، هیچ تلاشی نمی کند.

۴. ساخت

آنچه درباره سبک گفتیم شامل ساخت اثر نیز هست. متن به ده فصل نابرابر بخش می شود که میان آنها پیوندی نیست و ترتیب آنها یکسره تصادفی است. فهرست فصول که در آغاز کتاب آمده، چنین است:

- ۱- در سؤال و جواب، ۲- در وعظ و نصیحت، ۳- در احادیث رسول علیه السلام، ۴- در لطفی که خدای تعالی با وی کرد، ۵- در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است، ۶- در هیجان وی، ۷- در وحی القلوب، ۸- در مجاهدت، ۹- در حکایت وی، ۱۰- در کرامات وی.

فصل نخست شامل پرسشهای گوناگونی در باره احکام اصلی تصوف از شیخ و پاسخهای وی به این پرسشها و نوعی فتوای صوفیه و نظریاتی کوتاه است که بیشتر آنها در پوششی از سیماهای تخیلی هستند. پرسشهای خود خرقانی از دیگر مشایخ و پاسخهای آنها نیز هست. احتمالاً خرقانی در مواعظ خود به توضیحاتی که

آموزگارانش داده‌اند، تکیه می‌کرده است.

فصل دوم از لحاظ محتوا به فصل نخست بسیار نزدیک است اما در اینجا شکل پرسش و پاسخ نیست و تلاشی هم برای فورمولبندی فشرده نشده است. این فصل، قطعه‌هایی از مواعظ است و در نتیجه همه ساخت آن را می‌توان ساختی اخلاقی و آموزنده نامید.

فصل چهارم درباره سخنانی است که سرشت ولی و یا انسان کامل را روشن می‌سازد. بی‌شک خرقانی برخی از ویژگیهای ولی را به خود نسبت می‌دهد و عنوان فصل در لطفی که خدای تعالی بادی کرد دلیل آن است.

فصل پنجم شامل راز و نیاز است که گاهی به شکل گفتگو با خدا (مناجات) و گاه به شکل دعا است. این بخش برای کسی که در تاریخ ادبیات ایران کار می‌کند بسیار درخورنگرش است، زیرا نشان می‌دهد که سرچشمه مناجات پرآوازه عبدالله انصاری شاگرد خرقانی، در کجاست.

فصل ششم را می‌توان گفت که قطعه‌یی نمونه است و تنها شامل دو سخن حکمت آموز که مربوط به وجد ولی است.

فصل هفتم از لحاظ شکل خود بسیار شایان توجه است. این فصل شامل ندای خداوند به خرقانی است و او این ندا را به یاری دل خود می‌شنود، و همانند گفتگویی است در تنهایی و با خویشتن و همه آنها با این جمله آغاز می‌گردند که خداوند بر دل من ندا کرد... و جز اینها.

فصل هشتم سخنانی است که نمایانگر کردار صوفیان است. این فصل، پر از اصطلاحات ویژه صوفیه است و شامل جزئیاتی بسیار در خورنگرش از زندگی صوفیه. فصل نهم شامل احادیث صوفیه یعنی سخنان مشایخ نامی است که خرقانی آنها را بازگو کرده است. در اینجا یادآوری این نکته جالب است که سخنان بایزید مشهور در رده نخست جای دارد و با آن که خرقانی پس از مرگ او به دنیا آمده و خرقة خود را از ابوالعباس قصاب، که شیخی کم آوازه بود، دریافت کرده است، او را پیر خود می‌شمرد. ارتباط بین خرقانی و بایزید یکی از جالبترین مسائل در تاریخ دوران آغاز تصوف است که بایستی توجهی بسیار جدی به آن معطوف شود، زیرا این ارتباط به پنهانی‌ترین ژرفنای روانشناسی صوفیه روشنی می‌اندازد.

این سخنان گذشته از اهمیت بسیاری که برای زندگینامه خرقانی دارند برای دقیقتر شدن تصورات ما درباره بایزید که یکی از جالب توجه‌ترین شخصیتها در میان صوفیه خراسان بوده است، دارای اهمیتی است بازهم بیشتر.^{۱۹} احادیث خرقانی بسیارگونه‌گون است. گاه سخنانی است کوتاه و گاهی حکایاتی است با مضامینی بینهایت تخیلی.

سرانجام، فصل پایان (دهم) است که در نسخه خطی ما دارای شماره نیست و شامل صحنه‌هایی از زندگی خرقانی است که با یکدیگر پیوستگی ندارند و بدین‌سان همانند قطعه‌های جداگانه‌یی هستند که انباشته از خیالبافیهای پیرامون زندگینامه‌اند.

فصل سوم شامل روایاتی است که خرقانی در باره پیامبر نقل کرده، و در نسخه خطی ما از قلم افتاده است.

در عنوان نسخه خطی، همه کتاب همچون «برگزیده‌یی از نورالعلوم» (منتخب من کتاب النورالعلوم) توصیف گردیده است. اکنون دشوار است که بگوییم این عنوان به معنی برگزیده‌یی از برخی فصول است، یا این که همه فصلها باقی مانده و از هر کدام جالبترین بخشها انتخاب شده و یا سرانجام این اشاره‌یی به نبودن فصل سوم است. کوتاه بودن غیر عادی پاره‌یی از فصلها (ششم، هفتم و هشتم) را ممکن بود همچون اثبات این نکته ارزیابی کرد که در برابر ما قطعه‌هایی از هر فصل قرار دارد و حذف کامل فصل سوم کاملاً تصادفی بوده است. اما بی‌شک نمی‌توان گفت که ترتیب دهنده این قطعه‌ها در کار خود از سیستم معینی پیروی کرده است. گمان نمی‌رود که او در برگزیدن قطعه‌ها اصول مشخصی را رعایت کرده باشد و بیشتر باید چنین پنداشت که او از متن اصلی، آن بخشهایی را اقتباس کرده، که به نظر او مهمتر

۱۹. در این اواخر شخصیت بارز بایزید مورد توجه بسیار خاورشناسان غرب قرار گرفته است. مثلاً ماسینیون تلاش ورزیده است که احکام اصلی تعلیمات او را مشخص کند. (بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 243 sq.). ترجمه‌های او از سخنان بایزید مورد انتقاد شدید هورتن قرار گرفت (Horten *Indische Strömungen*, H. I). کار م. هورتن نیز بنوبه خود با مخالفت سخت شردر روبرو شد. م. هورتن در اثر خود *Indische Strömungen*, H. II به شردر پاسخ داده، اما لازم ندیده است که وارد جزئیات شود و تنها به این اشاره بسنده کرده که شردر از اثر او چیزی درک نکرده است.

بوده و یا توجه او را بیشتر جلب کرده است. ارتباط میان بخشهای جداگانه به این شکل است که چنانچه مؤلفی هنگام مطالعه کتاب، آن قسمتهایی را که به سببی مورد پسند او افتاده است بدون توجه به نگاهداری خطوط اساسی، برای بخاطر سپردن، یادداشت کرده باشد.

اما بی تردید اثری که در برابر ما است بخشی از برگزیده و قطعه‌های متن بزرگی است که زمانی وجود داشته است. در حال حاضر حلقه‌های پیوند در دست نیستند و بخشهای باقیمانده تنها با یگانگی موضوع و پراکندگی کامل بیرونی به یکدیگر پیوستگی دارند. تقریباً از بسیاری از سخنان خرقانی که در اثر عطار بر جای مانده و کتاب ما از آن بی بهره است، می‌توان داوری کرد که متن بزرگ نودالعلوم وجود داشته است. البته دشوار است که با اطمینان خاطر بگوییم مأخذ عطار متن کامل نودالعلوم بوده است، اما سبک سخنان خرقانی و حکایاتی که او نقل کرده با متنی که تا زمان ما بر جای مانده مطابق است و این گمان را پدید می‌آورد که عطار با یکی از روایات این اثر آشنا بوده است. در اثر عطار بطور کلی تفاوت در حکایات و افسانه‌ها به چشم می‌خورد و ظاهراً عطار سبک آنها را تغییر داده است. ولی برعکس، سخنان گهگاه واژه به واژه با هم همخوانی دارند. در هر صورت، مسألة منابع عطار بینهایت پیچیده است و اشاره به آن در اینجا بی‌مورد. زیرا با موضوع ما ارتباط مستقیمی ندارد.

۵. مؤلف

از عنوان نسخه خطی نودالعلوم یعنی «...من کلام الشيخ ابوالحسن الخرقانی» چنین برمی‌آید که کتاب از خود خرقانی باید باشد. اما نمی‌توان اطمینان داشت که این اثر را به راستی خود شیخ نوشته باشد. در متن کوتاهی که ما چاپ می‌کنیم این نکته خاطرنشان می‌گردد. زیرا نقل سخنان خرقانی همواره با این واژه‌ها آغاز می‌شود که شیخ چنین گفته است و یا می‌گوید. ممکن بود چنین پنداشت که گفت برابر قال عربی است و می‌تواند نه تنها نمایشگر آنچه که مؤلف شنیده بلکه همچنین

نشان دهنده نقل از کتابی باشد. در این مورد نگارنده بیشتر طرفدار این پندار است که این واژه‌ها در متن اصلی بسوده و ترتیب دهنده قطعات، آنها را از خود ننوشته است. سخنان، نسبتاً بخش کوچکی از اثر را تشکیل می‌دهند و حکایات مربوط به خرقانی و کرامات او بخش بیشتری را. این حکایات بجز مواردی نادر که مستقیماً از زبان خرقانی نقل شده است، از زبان شخص سوم است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی در باره خود همچون شخص سوم سخن گفته باشد و احتمال این گمان که ترتیب دهنده قطعه‌ها شخص اول را به شخص سوم تبدیل کرده باشد از اینهم دشوارتر است.^{۲۰} چنان که در بالا دیدیم، ترتیب دهنده قطعات به احتمال زیاد مردی بوده در کارهای ادبی کم تجربه، و تقریباً نمی‌توان اصلاحات ادبی آگاهانه‌یی را از او چشم داشت. سپس باید توجه داشت که بخش اعظم حکایت، آشکارا برای بزرگ کردن شیخ در چشم آیندگان بوده و شامل شرح فراوانی در باره کارهای ماوراءالطبیعه و کرامات شیخ است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی خودش همه اینها را در باره شخص خود گفته باشد. زیرا اگر خود بزرگ کردن در نزد بسیاری از مشایخ دیده می‌شود، این کار در شکل ندای هنگام وجد و حال جلوه کرده است که در آن حالت گویا گوینده در میان نیست و عظمت خود را از زبان یگانه واقعی باز می‌گوید (از دید صوفی) که ماوراءالطبیعه است. اما، می‌بینیم که در حکایات، سخت پافشاری می‌شود که خرقانی کرامات خود را پنهان می‌داشته و به‌مریدان خود هشدار می‌داده که در باره این کرامات سخنی نگویند. از این گذشته، در متن، حکایاتی در باره مرگ او می‌بینیم که احتمال مؤلف بودن او را کاملاً رد می‌کند.

بدین سان، باید نتیجه گرفت که عبارت من کلام در عنوان، تنها مربوط به سخنانی است که در این اثر نقل گردیده و شخص دیگری را باید مؤلف دانست.

۲۰. ضمناً ابوسعید ابن المنور زندگینامه نویس، ما را آگاه می‌کند بر این که شیخ ابوسعید ابوالخیر در باره خود همواره از زبان شخص سوم سخن گفته است. زندگینامه نویس در همه سخنان او برای تسهیل بیشتر شخص سوم را به شخص اول تبدیل کرده است. در متن نورالعلوم در يك يا دو حکایت تبدیل نامنظم شخص اول و شخص سوم را به یکدیگر می‌بینیم که می‌تواند اشاره‌یی به چنین کاری در اینجا باشد. از سوی دیگر می‌دانیم که مؤلفان مسلمان تقریباً همواره واژه به‌واژه منابع خود را باز می‌گویند، آنها را زیاد و کم نمی‌کنند و به‌هیچ‌روی ترکیب متن را تغییر نمی‌دهند.

متأسفانه تا امروز هیچ امکانی در باره تعیین نام مؤلف نیست، زیرا در متن هیچ نقطه اتکایی برای این کار وجود ندارد. در پایان نسخه خطی آمده است که در شب یکشنبه چهارم ذوالقعدة ۶۹۸ (سوم اوت ۱۲۹۹) کار نسخه برداری به دست محمد ابن علی ابن سلمه، بنده امیدوار به دحمت پروردگاد به پایان رسیده است. فعلاً نمی توان این مسأله را حل کرد که این محمد، تنها نسخا بوده و یا ترتیب دهنده این قطعات نیز بوده است. اما باید امیدوار بود که پژوهشهای بعدی در رشته زندگینامه نویسی صوفیه به روشن ساختن این مسأله یاری دهد.

کاملاً احتمال دارد که مؤلف نودالعلوم یکی از مریدان شیخ بوده و ضمناً به خوبی روشن است که این کتاب پس از مرگ خرقانی نگارش یافته و حکایت زمان مرگ او اثباتی بر این گفته است. بدین سان ما می توانیم تقریباً زمان نگارش کتاب را بین سالهای ۴۲۵ هجری / ۳۴-۳۳ میلادی (زمان مرگ خرقانی) و ۶۹۸ هجری ۳۰۰-۱۲۹۹ میلادی (سال نسخه برداری از اثر) بدانیم، که دو سده ونیم در نوسان است و متأسفانه دقیق کردن این تاریخ نا روشن، بسی دشوار است. با در نظر گرفتن عبارات خادم پیرمی گوید و غیره می توان چنین پنداشت که مؤلف، زندگانی کسانی را که مستقیماً با شیخ در تماس بوده اند، دیده است. اما گمان نمی رود که چنین پنداری تاب انتقاد داشته باشد زیرا پدیدار شدن چنین عباراتی در متن، تضمینی بر آشنایی شخصی مؤلف با این افراد نیست. بسیار احتمال دارد که در اینجا اسناد، یعنی سلسله راویان حذف گردیده و تنها نام آخرین فردی آمده که خبر از او سرچشمه گرفته است. از این گذشته شرح کرامات بسیار شیخ نیز می بایست اشاره بی باشد براین که از زمان مرگ شیخ دیری سپری شده و سیمای شیخ صاحب کرامات، جای شخصیت برجسته وی را تنگ کرده است.^{۲۱}

این نکته مورد توجه قرار می گیرد که این زندگینامه، در همان نسخه خطی است که زندگینامه شیخ ابوسعید نیز در آن است. درک علت این نکته نیز دشوار نیست: پایان نودالعلوم شامل چند حکایت در باره آمدن ابوسعید [ابوالخیر] به خرقان و دیدار و گفتگوهای او با ابوالحسن [خرقانی] است. ظاهراً نسخا این هدف

۲۱. البته نمی توان از نظر دور داشت که افزودگیهای تخیلی بر زندگینامه ها غالباً باشتاب گسترش می یابد و گاهی در زمان زندگی شخص معین واقعیات زندگینامه را می پوشاند.

را در برابر خود نهاده که دو اثر را که با یکدیگر ارتباط دارند در یک دفتر کند، زیرا نورالعلوم زندگینامه ابوسعید را تکمیل می‌کند و بر آن دوره از زندگی وی روشنایی می‌اندازد که در حالات و سخنان توجهی شایان به آن نشده است.

ضمناً نمی‌توان یادآور نشد که مؤلف زندگینامه خرقانی، آن احترام بزرگی را خاطر نشان می‌سازد که ابوسعید به‌شیخ ماگزارده است. از این حکایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که ابوسعید برتری خرقانی را کاملاً پذیرفته بوده و به‌هیچ روی تلاش نداشته که برای سبقت جستن بر او بکوشد. از این گذشته، مؤلف زندگینامه یادآور می‌شود که ابوسعید برای فعالیت بعدی خود، دعای خیر و تأییدات خرقانی را خواسته و از این رهگذر به‌نیروی بزرگ معنوی وی اعتراف کرده است. این نکته باز هم تأییدی است بر این گمان که نورالعلوم از میان مریدان خرقانی پدیدار گردیده است که می‌کوشیده‌اند با هر اقدامی خاطره شیخ فقید خود را، حتی با بهره‌جستن از اعتبار معاصر پر آوازه او، بزرگ دارند.

از این رو، بی‌اختیار پنداری پیش می‌آید که تا اندازه‌ی می‌تواند توضیحی بر پیدایش کتاب باشد (البته این پندار همواره فرضیه‌ی باقی خواهد ماند، زیرا گمان نمی‌رود زمانی بتوان برای آن تأییدی عینی یافت). بسیار احتمال دارد که پیدایش زندگینامه ابوسعید، انگیزه‌ی برای نگارش کتاب ما بوده است. مریدان خرقانی دیده بودند که کتاب بزرگداشت خاطره ابوسعید چه تأثیری داشته و تا چه اندازه به شکوفانی شخصیت او یاری رسانیده است. معلول طبیعی این کار همانا تلاشی بود برای ساختن اثری همانند دربارۀ فعالیت‌آموزگار آنها و نشان دادن برتری خرقانی بر ابوسعید در آن کتاب. در این صورت باید پذیرفت که کتاب ما بلافاصله در پی حالات و سخنان نگاشته شده که و. آ. ژوکوفسکی آخرین تاریخ ممکن نگارش آن را سال ۱۹۹۰ هجری / ۱۲۰۳ - ۱۲۰۲ میلادی یعنی درست در پایان سده ششم هجری و آغاز سده سیزدهم میلادی دانسته است. نورالعلوم را از لحاظ زبان، آزادانه می‌توان از همین دوران دانست، زیرا بخش اعظم ویژگیهای زبانی حالات و سخنان یکسره از ویژگیهای این کتاب نیز هست. ولی ویژگیهای رسم الخط نمی‌تواند در این مورد تکیه‌گاهی باشد زیرا گفتیم که هر دو اثر را یک نساخ نگاشته و در نتیجه همخوانی آنها در این مورد بسیار طبیعی است و اجازه نمی‌دهد که هیچگونه نتیجه‌گیری‌یی شود.

نبودن تاریخ دقیق و عدم امکان تعیین نام مؤلف نورالعلوم به‌هیچ روی از

ارزش انحصاری این کتاب کوچک نمی‌گاهد. در برابر ما یک سند دیگر که نمایانگر برخی جهات زندگی صوفیه خراسان در سده پنجم هجری است و با روشنایی کامل زندگانی آنها را مجسم می‌سازد، جای دارد. گذشته از این، سخنان خرقانی کوتاه و فشرده است و سیمای خاص و سختگیر شیخ را نشان می‌دهد. ملامتی نمونه، که زندگی معنوی خود را به دقت از چشم دیگران پنهان می‌دارد، در لحظات وجد و حال درک عظمت می‌کند که به حد افراط می‌رسد و گاهی نشانه‌های حس بزرگ‌بینی در آن دیده می‌شود. خاطره بزرگ بایزید بسطامی نامور، این تلاش را در خرقانی بر- می‌انگیزد که تعلیمات شیخ [بایزید] را با همه جزئیاتش زنده کند؛ و این خود، تقریباً به از دست رفتن کامل صفات شخصی او [خرقانی] می‌انجامد.

اما پا به پای این، خرقانی دارای ویژگیهایی است که دیگر صوفیان این دوران فاقد آن هستند و او را از معاصرانش متمایز می‌کند. تصوف خرقانی ویژگی «خود - مداری» را از دست می‌دهد. این ویژگی خاص بیشتر نمایندگان صوفیه بود که پویای وصل خود بودند و در تلاش من خویش، و می‌کوشیدند آن را در من جهان حل کنند. خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که اصل عشق نافذ را اعلام کرد و خدمت به بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او که عطار آن را نگاهداری کرده از بسیاری رسالات گوناگون نظری‌گویا تر است:

عالم بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و بوالحسن در بند آن بود که سروری به دل برادری رساند.^{۲۲}

نودالعلوم برای مطالعه در باره این شخصیت خودویژه دارای ارزشی بی - همتاست و اجازه می‌دهد که کم و بیش جای خرقانی را در بین پیران صوفیه خراسان به دقت معین کنیم. اسلام‌شناسان به این کار تازه آغاز کرده‌اند و می‌کوشند از توضیحات کلی و مواج به جریانات جداگانه‌ی درگذرند که پژوهش در باره آنها برای نخستین بار امکان می‌دهد خطوط واقعی گسترش اندیشه‌های فلسفی اسلامی را دنبال کنیم و از این رهگذر مکاتب فلسفی اروپا را که با آن وابستگی دارد ببینیم.

متن

بسم الله الرحمن الرحيم رب سهل و تمم المنتخب من كتاب نورالعلوم
من كلام الشيخ ابي الحسن الخرقاني رحمه الله عليه

باب اول در سوال و جواب باب دویم در وعظ و نصیحت باب سیم در
احادیث رسول علیه السلام باب چهارم در لطفی که خدای تعالی با وی
کرد باب پنجم در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است باب ششم
در هیجان وی باب هفتم در وحی القلوب باب هشتم در مجاهدت باب
نهم در حکایت وی باب دهم در کرامات وی

باب اول در سوال و جواب

پرسیدند که درویشی چیست گفت دریائست^{۲۳} از سه چشمه یکی
پرهیز^{۲۴} دوم سخاوت سیوم بی نیاز بودن از خلق خدای عزوجل
شیخ رضی الله عنه از صوفی پرسید که شما درویش کرا کوئیت گفت

۲۳. عطار، ۲، ۳۳۵، ۸؛ نامه دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۴. این سخنان در اثر عطار تغییر شکل یافته است. به جای درویش، جوانمرد آمده است و سه چشمه به ترتیب عبارتند از: سخاوت، شفقت، و بی نیازی از خلق و نیازمندی به حق. ظاهراً سخنانی که در اثر عطار آمده است روایتی از متن ما باید باشد و ضمناً تفاوت میان آنها بزرگ و محسوس است. اما اگر هر دوی آنها را روایتی از سخنی معین بدانیم آنگاه درویش را همتای جوانمرد کرده ایم که به هیچ روی امکان ندارد، زیرا اصطلاح جوانمرد در آن زمان همتای فتوة عربی بوده و مامی دانیم که فتوة نام سازمان خود ویژه بی بوده که با درویشان ارتباط داشته است. درباره این سخنان باید یادآور شویم که در اینجا ظاهراً واژه پرهیز جایگزین قناعت عربی گردیده، که در مفهوم اصطلاحات صوفیه به معنی پذیرفتن بی چون و چرای سرنوشت است. در این صورت می توان پرهیز و سخاوت را در دو متن همچون دو جهت یک حال ارزیابی کرد، پرهیز در مورد خود و سخاوت در مورد نزدیکان. اما پرهیز را می توان همچنین به معنی احتراز تفهیم کرد که تشخیص دقیق حلال از حرام و تعلیماتی است که صوفیان نخستین سده ها توجه ویژه بی به آن داشته اند. چنین تفهیمی، به سخنان لحن خشک و «قانونگذارانه» بی می دهد که از ویژگی های تعلیمات خرقانی نیست و از این رو نگارنده تفهیم نخست را برمیگزیند. اصطلاح بی نیاز در تصوف، حجمی بیشتر از معنی این ترکیب در واژه ناسه ها دارد. این اصطلاح، تنها بی نیازی ساده نیست بلکه دوری کامل از هر چه «خلاق شده» و درک دنیای بیرونی همچون سراب یا حتی نادیده گرفتن کامل آن است که از ویژگی های مرحله فناء است.

آنها که از دنیا خبرش نبود شیخ گفت چنان نیست بل که درویش^{۲۵} آن بود که در دلش اندیشه نبود و می گوید و گفتارش نبود و می بیند و دیدارش نبود و می شنود و شنوائیش نبود و می خورد و مزه طعامش نبود و حرکت و سکونش نبود و اندوه و شادیش نبود درویش این بود^{۲۶} شیخ مرید را پرسید کی هرگز زهر خورده گفت نی هر که زهر خورد بمیرد گفت پس تو هرگز حلال نخورده باشی کسی هر کی نان خورد چنان نداند که زهر می خورد حلال نخورده باشد^{۲۷} پرسیدند که غریب کیست گفت غریب نه آنست که تنش درین جهان غریبست بل که غریب آنست که دلش در تن غریب بود و سرش در دل غریب بود^{۲۸}

۲۵. عطار، ۱، ۲۴۰، ۲۵ و ۲۴۷، ۶؛ نامه دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۶. سخن درباره حالت فناء است که در سخنان پیشین در اصطلاح بی نیازی بیان شده است. همه این سخنان تنها بیان حدیث مشهور: اذا احببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به الخ (بنگرید: قوت القلوب، ص ۲۸) به گونه یی دیگر است. نابودی کامل خصوصیت فردی خویش و درك کارهای خویش همچون کاری که سرچشمه آن در جای دیگر است در نظر است که البقاء بعد الفناء نامیده می شود. باید یادآور شویم که در اثر عطار این ویژگیها را که خرقانی آورده است از درویش به جوانمرد منتقل شده است. (بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۲، ص ۲۴۷.)

۲۷. در اینجا ما تعلیمات مربوط به حلال را می بینیم که به حد افراط رسیده است. خوراك از دیدگاه تأیید ویژگیهای شخصیت صوفی ارزیابی می شود. این نتیجه گیریها به برخورد با تعلیمات معمولی دین در باره ذوق که به هر مسلمان داده می شود می انجامد. ظاهراً در اینجا جای پای تعلیماتی غیر اسلامی نمایان است که ویژگی آن ریاضت کشی است.

۲۸. بنگرید: Sulami, *Risalat al-malamatiya* (W. Ahwardt, Katalog, IV, 235. No 3388 f. 52 a:)

ماظهر من احوال الروح للسر صار رياء في السر وما ظهر من احوال السر الى القلب صار شركاً في السر وما ظهر من القلب الى النفس صار هباءً مستوراً وما اظهره الانسان من افعاله و احواله فهو رعونة الطبع و الشيطان به الخ؛

نیز مقابله شود با:

Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

ویژگی خاص تعلیمات ملامتیه: تلاش در راه حداکثر پنهانکاری و عدم تمایل برای آگاه ساختن دیگران از کامیابیهای خود تا این که به ریا کشیده نشوند، مفهومی است که در نزد ملامتیه به حد افراط بسط می یابد.

(ع الف) پرسیدند که دوستان ویرا چه علامتست گفت آنک دوستی دنیا از دل او بیرون بود^{۲۹}

پرسیدند^{۳۰} که چکنیم تا بیدار کردیم گفت عمر خویش از پیش بر کیریت و چنان دانیت کسی نفس بار پسین آمده است و در میان دولب تو منتظرست خواهد که بیرون شود^{۳۱} بزرگی شیخ را گفت که همتی بدار^{۳۲} که کتابهای من پریشان شده است گفت تو نیز همتی بدار تا یکبار نام دوست بر زبان رانم چنان که سزاست یا دو رکعت نماز کنم چنانک از وی بمن آمده است^{۳۳}

۲۹. علیه زهادی است که ریاضت کشان حرفه پی هستند. مبارزه علیه تبدیل درویشی به حرفه و پیشه در نخستین سده های تصوف با نیروی خارق العاده پی جریان می یابد و پیدایش فرقه ملائیه یکی از پی آمده های همین مبارزه است.

۳۰. عطار، ج ۲، ص ۲۵۱؛ س ۳.

۳۱. بیداری، نخستین گام در طریق تصوف است که معمولاً با اصطلاح عربی یقظة آن را نشان می دهند. انصاری در شرحی که در باره سلوك آورده است این مرحله را باقرآن مربوط می کند (بنگرید: قرآن، سورة ۳۴ آیه ۴۵) و چنین توضیح می دهد: القومه لله هی الیقظة من سنة الغفلة والتهوض عن ورطة الفترة وهی اول ما یستنیر قلب العبد بالحیوة لروية نور التنبيه (منازل السائرين ص ۱۸) مفهوم اصلی در اینجا همان است که در نزد خرقانی است، اما خرقانی آن را با شدت بیشتری تأکید می کند.

۳۲. واژه همت، در اینجا معنی فکر و اندیشه را دارد ولی معنی معمولی آن عبارت است از کوشش در راه چیزی و توجه به چیزی: القصدالی وجود الشی اولاً ووجوده اعم من ان یکون الی شریف او خسیس (کشاف، ج ۲، ص ۱۵۳۷). در صفحات بعدی این متن همت به معنی کوشش در راه هدفی اجمند و کسب احترام نیز به کار رفته است. (پیشین، ص ۱۵۳۸). این واژه را صوفیان غالباً به معنی دوم بسیار زیاد به کار برده اند. اهمیت ویژه آن در آثار صوفیه همانا معطوف ساختن اندیشه خود به کسی (و یاری رسانیدن به او در دستیابی موفقیت آمیز به هدفها از این رهگذر) است، که معادل با توجه معنوی و غمخواری شیخ برای مرید است.

۳۳. کوششی است بر این که خاطر نشان شود طاعت شیخ ناقص است. این تلاش در همه تعلیمات ملائیه به چشم می خورد و از آنجا به چند فرقه در اویش منتقل شده و بسط یافته است. اصول اصلی آن به شکل بارزتری در اثر سلمی مشخص گردیده است (مسالات الملائیه، ورق ۵۱ الف): و من اصولهم (یعنی اهل الملامه) انهم رأوا التزین بشیء من العبادات فی الظواهر شرکاً و التزین بشیء من الاحوال فی الباطن ارتداداً.

پرسیدند که وسواس از چه خیزد^{۳۴} گفت که مشغولی دل از سه چیز خیزد از چشم و گوش و لقمه بچشم چیزی بینی که نباید دل را مشغول کند و بگوش چیزی شنوی که نباید دل را مشغول کند و لقمه حرام دل را بیالاید وسواس پدید آید^{۳۵}

روزی^{۳۶} شیخ از صوفی پرسید که دوست داری که با خضر علیه السلام دوستی داری گفت دارم گفت سال تو چند است گفت نود و هفت گفت نان خدای که نود و هفت سال خورده باز ده نیکو نبود که نان خدای خوری و صحبت با خضر داری^{۳۷}

شیخ را پرسیدند که مرید راست کوی کیست گفت آنک سخن از دل کوید یعنی آنک در دلش باشد

۳۴. واژه وسواس به معنای ترغیب [شیطان] است. باید تذکر دهیم که در اینجا وسواس همتای مشغول دل یعنی پیدایش نیاتی در دل است که وجه مشترکی با سلوك ندارد. ظاهراً موقع خرقانی پیرامون این مسأله چنین است: او معتقد است که هر اندیشه‌یی که باتلاش در راه هدف نهایی صوفی ارتباط ندارد، از شیطان نیرنگبار ناشی شده است.

۳۵. به عقیده نگارنده در اینجا مفهوم حرام بامعنی سنتی آن همخوانی ندارد و بسط و گسترش بیشتری یافته است. گمان نمی‌رود خرقانی خواسته باشد که تنها، مصاحب خود را از دیدن و شنیدن آنچه که شریعت منع کرده است، نهی کند. در اینجا پیش از همه باید منع دیدن و شنیدن کلی یعنی مقررات حالت همیشگی مراقبه را مشاهده کرد که در آن حالت چنان می‌نماید که احساسات بیرونی کاملاً حذف می‌گردد. سومین بخش سخنان در باره لقمه یعنی نظریه لقمه حلال است که صوفیان سده‌های نخست (ابراهیم ابن ادهم، فضیل- ابن عیاض و دیگران) وقت بسیاری صرف آن کرده‌اند. برای مثال مقابله شود با فضیل: من عرف ما یدخل جوفه کان عند الله صدیقاً فانظر من این یکون سطمعک یا مسکین (شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۶). بنگرید: اطلاعات مشابه درباره ابراهیم ابن ادهم در اثر ماسینیون (Massignon, *Lexique*, P. 150).

۳۶. عطا، ج ۲، ص ۲۱۹، س ۲.

۳۷. معنی این سخنان همانا نفی وساطت است در کسب اسباب. در اینجا هر گونه ارتباط با خدا بجز ارتباطی مستقیم، همچون شرك و چند خدایی ارزیابی می‌گردد. مقابله شود با سخنان شاه ابن شجاع الکرمانی در اثر سلمی (رسالات الملامتیه، ورق ۵۶ الف): الفقر سر الله عند العبد فاذا کتمه کان امیناً واذا اظهره سقط عنه اسم الفقیر. تلاش برای دیدار با خضر، یاور اعجاز کار همه مشایخ بزرگ، در همه دوران تصوف جلوه می‌کند، اما برای ملامتیه، آشکار ساختن اسرار خود، حتی در برابر او نیز تخلف از مقررات اصلی پنهانکاری است.

پرسیدند که مرید کیست گفت آنک وی از در آید پیر را بوی مشغول
نباید بود مرید آن بود که در صحبت پیر هر کجا بنشیند شاد بود و اگر
همه در صف نعال بود و مرید نبود هر که را ببايد فریفت چنانک مادر
بچه را فریبد کلیچه را بروغن درمالد و بوی دهد^{۳۸}

شیخ گفت^{۳۹} مؤمن را همه جایگاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود
و ماهش همه ماه رمضان بود^{۴۰} هر کجا باشد در زمین چنان زید که
در مسجد و همه ماهها را چنان حرمت دارد (ع ب) کی ماه رمضان را
و در همه روزها چنان نیکوئی کند که روز آدینه

پرسیدند^{۴۱} در رقص گفت رقص کار کسی باشد^{۴۲} که پای بر زمین
زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد (تا) عرش بیند و هر چه جزین
باشد آب ابو یزید و جنید و شبلی برده باشد^{۴۳}

دانشمندی از شیخ سوال کرد کی نصیحت بی خیانت کدامست گفت آنک

۳۸. به گفته بی دیگر، پیر نباید برای جلوه دادن به سلوک، به حيله دست یازد، بلکه برعکس
موظف است مرید را با آخرین حد دشواریها روبرو سازد و باکی نداشته باشد که مرید
بیمناک شود و یا مشمئز گردد. احتمال دارد که در اینجا در شکل پوشیده بی در نکوهش سماع
سخن رفته باشد، زیرا مشایخ، ترنم و سرود خوانی را در مجالس صوفیه غالباً با شربتی
مقایسه می کنند که آن را با داروی تلخ می آمیزند.

۳۹. عطار، ج ۲، ص ۲۵۳، س ۲۱.

۴۰. عطار این سخنان را تا همینجا آورده است (تذکره الاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۲۵۳).
احتمال دارد که نیمه دوم، تفسیری باشد که دیرتر نگاشته شده است.

۴۱. عطار، ج ۲، ص ۲۰۲، س ۲۵.

۴۲. در نسخه خطی تکرار شده است.

۴۳. این سخنان نظریات فوق را (حواشی ۳۷) در باره روش منفی خرقانی نسبت به سماع
تأکید می کند. ظاهراً او سماع را تنها در موارد استثنایی جایز می داند و همانند مشایخ
نخستین، در این مورد روشی احتیاط آمیز داشته است (مقابله شود با عوارف المعارف،
ج ۱، ص ۱۰۵؛ کتاب اللماع، ص ۱۸۶). ضمناً در میان مشایخ نخستین نیز استثنایی
چون نصر آبادی بوده است که بی اندازه دوستدار سماع بوده اند (بنگرید: عوارف المعارف،
ج ۲، ص ۱۵۳).

نصیحت کنی و کردن نیافرایی که من از ایشان بهترم^{۴۴} و طمع دنیا در میان نیاری

پرسیدند^{۴۵} که عارف کیست گفت مثل عارف مثل مرغیست که از آشیانه رفته بود بطمع طعمه و نیافته قصد آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت ماند و خواهد که بخانه رود نتواند^{۴۶}

پرسیدند کی هر کرا هستی خدای بردل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد (گفت) از فرق تا قدم وی همه بهستی خدای اقرار کند دستش و پایش نشستن و رفتن و دیدن تا آن بادی که از بینی وی بیرون آید گوید کی الله^{۴۷} چنانک مجنون بهر که رسیدی گفتی لیلی اگر بر زمین رسیدی و اگر بدریا یا بدیوار بمردم و گاه و کوسپند بجائی

۴۴. در اینجا رضای ملامتیه محسوس است که مجاز نمی دانند خود را برتر از کسی دیگر بدانند. مقابله شود با سلمی، رسالات الملامتیه، ورق ۵۶ الف: ومن اصولهم ترك الاشتغال بعيوب الناس شغلا بما يلزمهم من عيوب انفسهم مجاذرة شرها و دوام تهمتها والاقامة على اصلاحها ومكنون عذرها وخفاء سرها. اساس آن حدیث: طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس است.

۴۵. عطاء، ج ۲، ص ۲۴۳، س ۱.

۴۶. به گفته یی دیگر، عارف در راه طریقت، وضع عادی خود را رها می کند و در راه یافتن حقایق معنوی تلاش می ورزد. اوبی درنگ به آنچه که جستجو می کند دست نمی یابد، اما دیگر بازگشتی به وضع پیشین نیست.

۴۷. مقابله شود با توضیح شیخ نجم الدین کبری:

شیخ ابوالجناب نجم الدین الکبری قدس سره در رساله فواتح الجمال می فرماید: ذکرى که جاریست بر نفوس حیوانات انفاس ضروریة ایشانست زیرا که در بر آمدن و فرو رفتن نفس حرف ها که اشارتست بغیب هویت حق سبحانه گفته می شود اگر خواهند و اگر نخواهند و همین حرف ها است که در اسم مبارك الله است و الف و لام از برای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه درین تعریف پس میباید که طالب هوشمند در نسبت آگاهی بحق سبحانه برین وجه بود که در وقت تلفظ باین حرف شریف هویت ذات حق سبحانه و تعالی ملحوظ وی باشد و در خروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مع الله فتوری واقع نشود الخ.

(جامی، شرح رباعیات، ص ۱۵۲). نیز مقابله شود با مقاله نگارنده تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی که به او منسوب می دادند (در بخش سوم همین کتاب).

که گفتی انا لیلی و لیلی انا^{۴۸}

(گفت) نالند کاند و کران باران نالند کان کسانى اند کى زخم خوردند و کران باران ارباب وقت اند^{۴۹} هر که زخم خورد جراحتش مرهم نپذیرد و هر که در بار وقت ماند جای رحم باشد کى خدای تعالی اکر آنچ بانیا در آمد باولیا در آمدی^{۵۰} یک^{۵۱} لا اله الا الله کوی بنماندی و اکر آنچ بر مصطفی علیه السلام در آمد اکر بر کوه قاف در آمدی کوه پاره پاره شد هر که^{۵۲} سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر^{۵۳} آسمان کند دل آبله شود^{۵۴}

پرسیدند که نهار جوانمردان چیست^{۵۵} گفت انک بسی دل شوند و

۴۸. نگارنده نتوانست معین کند که این حکایت از کدام روایت داستان مجنون سرچشمه گرفته است. می دانیم که مجنون، در شعر صوفیه نقش بزرگی دارد، زیرا سیمای عاشق خود-باخته در استعارات عاشقانه پر استعمال صوفیه، بهتر از هر چیز دیگری نیازآنان را برآورد می کند.

۴۹. واژه وقت در اینجا در معنی اصطلاحات صوفیه بکار رفته است. مقابله شود با تعریف جرجانی در تعریفات، (ص ۲۸۴): الوقت عبارة عن حالک و هو ما يقتضيه استعدادك الغير المجهول. نیز پیشین، ص ۲۸۵ (تعریف ابن العربی): و اما الوقت فعبارة عن حالک فی زمان الحال لاتعلق له بالماضی ولا بالمستقبل. نیز مقابله شود با سخنان جالب جنید (کتاب اللماع، ص ۳۴۲): الوقت عزیز اذا فات لا يدرك یعنی نفسك و وقتك الذی بین النفس الماضی و النفس المستقبل اذا فاتك بالغفلة عن ذکر الله تعالی فلا تلحقه ابدآ. سخنان جنید که سراج به تفصیل آن را تحلیل کرده است، گفته خرقانی را درباره کران بادران ارباب وقت به خوبی مفهوم می سازد.

۵۰. ساخت عبارت آشکارا نقض گردیده است. ظاهراً باید چنین خوانده شود: آنچ به انبیا در آمد به اولیا در آوردی. ترجمه روسی عبارت دارای چنین مفهومی است.

۵۱. عطار، ج ۲، ص ۲۴۵، س ۲.

۵۲. عطار، ج ۲، ص ۲۴۱، س ۱۴. ۵۳. پیشین

۵۴. در اینجا می بینیم که استعاره سفر مجدانه به حوزه یی معنوی انتقال یافته است و سخن در باره آبله معنوی است.

۵۵. در اینجا دوباره به کار بردن واژه جوانمردان را همچون معادل فقیان می بینیم. در پیش دیدیم که برای خرقانی واژه های فتوه و درویشها غالباً همسان اند.

دریاها (ی) جلاب محبت سرد کرده‌اند اما بدین عالم (۵ الف) بسی نکشادند^{۵۶} و آن قدر که کشاده‌اند دوستان را بس نکرده است بدین معنی طالبان قدم برتر می‌نهند تا مگر سیراب شوند چنان همی در تازند و تشنه همی میرند چون چاهی که در کرما به بادیه آبی اندک ویرا بس نکند خود را بچاه می‌اندازد و تشنه همی میرد

پرسیدند^{۵۷} از قدم مردان گفت اول قدم آنست که کویند خدای و دیگر نه قدم دویم آتش است سیوم سوختن^{۵۸} پس شیخ^{۵۹} پرسید آنجا کی ترا کشتند خون خود را دیدی گفت بکوی آنجا کی مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بر وی مباحست^{۶۰}

پرسید که راه رسد در بقا و فنا سخن گفتن (گفت) کسی را کی بیک تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی می‌وزد که همه درختان از بیخ بر کند و همه بناها خراب کند و همه کوهها بردارد و همه دریاها بانبارد ویرا ز جایگاه نتواند جنبانیدن پس آنکاه ویرا رسد در فنا و بقا سخن گفتن پرسیدند کی بچه دانیم که اندرون یک است گفت بدانک زبان او هم یکی

۵۶. مصدر گشادن در اینجا در اصطلاح اعطای عطوفت (در مورد نگارنده سرنوشت، روزی- رسان) است و در اینجا معادل فعل عربی فتح. اصطلاح فتوح معمولاً در مورد هدایایی به کار می‌رود که در خانقاه دریافت می‌گردد و آن را همچون بخشش مردم تلقی نمی‌کند بلکه عطایای بالا می‌دانند که واسطه رسانیدن آن، وسیله کوری (انسان) بوده است.

۵۷. عطا، ج ۲، ص ۲۴۶، س ۱۶.

۵۸. این سه قدم، توصیف مه‌آلودی است از سه مرحله تصوف (۱- علم الیقین ۲- عین الیقین ۳- حق الیقین). مقابله شود با تعریف آن به وسیله جلابی در کشف المحجوب (چاپ و. آ. ژوکوفسکی، ص ۴۹۷). صوفیان متأخر معمولاً این سه مفهوم را در سیمایی استعاره‌ای و مجازی می‌آورند: آگاهی بر آتش، دیدن سوزانیدن آتش و سوختن در آتش؛ از اینجا پروانه‌یی که در آتش شمع می‌سوزد همچون مظهر واپسین مرحله، پدیدار می‌گردد.

۵۹. عطا، ج ۲، ص ۲۳۲، س ۱۸.

۶۰. این سخن تا اندازه‌یی تاریک است و من طرفدار آنم که همچون شرح و تعبیری بر سخن جنید: فهو آلان فی الحقیقة کما کان قبل ان یکون، پذیرفته شود. یعنی سخن در باره بازگشت به وضعی است که هنوز وجود آغاز نشده و تنها هستی در میان بوده است. مقابله

شود با: Horten, indische Strömungen, Bd II, S. 97.

باشد هرکرا زبان پراکنده بود^{۶۱} دلیل بود که دل او پراکنده بود
بزرگان گفته‌اند دل دیکست و زبان کفگیر هر چه در دیک باشد
بکفگیر همان برآید دل دریاست زبان ساحل چون دریا موج کند
بساحل همان اندازد که در دریا بود

گفت^{۶۲} غایب مردان سه است اول آنک خود را دانی که خدای ترا
داند و چنین کس کم بینم دوم آنک تو باش^{۶۳} و وی باشد سیوم آنک
همه او باشد تو نباشی^{۶۴} گفت اگر همه جهان نواله کنی و بدهان
مومنی نهی حق نکزاردی باشی و اگر از مشرق تا مغرب روی تا دوستی
زیارت کنی^{۶۵} بهر خدای بسی نرفته باشی

پرسیدند^{۶۶} که کریه مردان بر چه باشد بروصال گفت چون دل کریان
شود آب چشم خون شود و چون چشم ببیند بول خون شود و چون
کوش بشنود استخوان کدازد و چون وقت برآید فنا پدید آید^{۶۷}

باب دوم در وعظ و نصیحت

شیخ ابوالحسن علی بن احمد الخرقانی رحمه الله علیه چنین گفته است
خداوندان دل کسانی اند که دل نگاه دارند و بی دلان کسانی اند که
اندیشه دل ایشان همه یاد خداوند بود جل جلاله و چه خوشتر از آنک

۶۱. عبارت اندونيك تلاش دشواری است برای بیان اصطلاح تصوف جمع.

۶۲. زبان پراکنده بود یعنی درباره همه چیز سخن می گوید و نمی تواند درباره آنچه واحد است متمرکز شود.

۶۳. عطار، ج ۲، ص ۲۱۵، س ۱۰ و ص ۲۴۴، س ۱۲.

۶۴. در اثر عطار ظاهراً این سخنان به بخشهای جداگانه تقسیم شده و بدین سان همه ساخت آن برهم خورده است. مرحله آخر که خرقانی از آن نام برده است می تواند با هـ و هو مشهور حلاج نزدیک گردد.

۶۵. در اینجا ظاهر آ باید واژه دوست را در همان معنی مستقیم و حقیقی آن پذیرفت و این مطلب از ویژگیهای تعلیمات خرقانی است.

۶۶. عطار، ج ۲، ص ۲۴۴، س ۸.

۶۷. دوباره اصطلاح وقت در همان معنی به کار رفته است که پیشتر (حواشی، ۴۹) به آن اشاره کردیم. در اثر عطار این سخنان بسیار کوتاه، و معنی نخستین آن مبهم شده است.

خداوند می بیند که بر دل وی جز یسار حق نباشد و هر چه مادون
اوست بر دل او نکذرد^{۶۸}

شیخ گفت^{۶۹} سخن کوی تا شنونده خدایرا ندانی و سخن مشنو تا کی
رساننده بکوش خدایرا ندانی^{۷۰}

پنج آبست سه از آن جوانمردان دوست دارند یکی آب حیوة دوم آب
حوض کوثر سیوم آب...^{۷۱} ست^{۷۲} چهارم آبیست که عارفان دوست
دارند و آن آب محبت است^{۷۳} پنجم آبیست که خدای دوست دارد
و آن آب دیده بند کانتست خاصه کنه کارانست

شیخ گفت اگر بنده با بنده خصومت کند خداوند حکم کند میان ایشان
اگر بنده عاقل باشد از خدای جل جلاله خصمی کند نه کی درمانی^{۷۴}
شیخ گفت خداوند خلقی را بدوستی گرفتست^{۷۵} و بر اسباب یاری نشانده^{۷۶}
و فرمود که داد خلقان بدهیت و گروهی را بدوستی گرفته است
و بار فرستاده و گفته است که انصاف خلقان بدهیت و گروهی را بدوستی
گرفته است و بدشت فرستاده و گفته است با خلق من خیانت مکنیت
و گروهی را بدوستی گرفته است و در زاویه نشانده است و گفته است
در من همی نکریت

۶۸. این سخنان را می توان در زمینه اندیشه ذکر بردوام تعبیر کرد.

۶۹. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۴۴، س ۱۳.

۷۰. الاشعری برای نخستین بار این فرمول را ساخته است.

۷۱. نسخه خطی در اینجا سخت آسیب دیده است و نگارنده نمی تواند آن را بخواند. همانند
این سخنان را نیز نگارنده در ادبیات تصوف تا به امروز ندیده است، و از این رو درباره
واژه‌یی که خوانده نشده باید از حدس و گمان یاری گرفت. یگانه واژه‌یی که ممکن بود در
اینجا فرض کرد، واژه آبدست به معنی وضو است که از لحاظ مفهوم، ویژگی کلی سخنان را
نقض نخواهد کرد.

۷۲. اینجا سفید مانده است. ۷۳. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۲، س ۷.

۷۴. یگانه معنی این سخنان ظاهراً چنین است که پروردگار از روی بخشاینده‌گی و آگاهی
بر نابرابری نیروها، به این کار اجازه نمی دهد و در نتیجه گناهی در میان نخواهد بود.

۷۵. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س ۱۴.

۷۶. در نسخه خطی اسباب یاری (بدون نقطه) آمده است. این عبارت بی اندازه غیر عادی است،
اما نگارنده در اینجا نمی تواند مفهومی دیگر بیابد.

ای بسیار کسانى بر پشت زمین زنده مى دانیم و ایشان مرده کاند وای بسیار کسانى که در شکم زمین مرده مى دانیم و ایشان زنده کاند گفت همه یک بیماری داریم چون بیماری یکی بود دارو یکی باشد جمله بیماری غفلت داریم بیائیت تا بیدار شویم

شیخ گفت اگر آتشی از تنور تو در جامه تو افتد تو زود کوشی تا بکشی روا داری که آتش کبر و حسد و ریا در دل تو (۶ الف) قرار گیرد کی این آتشی است که دین ترا بسوزد^{۷۷}

شیخ گفت پیوسته باید که از اندام مؤمن یکی بخداوند جل جلاله مشغول باشد یا بدل او را یاد میکند یا بزبان ذکر او همی گوید یا بچشم دیدار وی می بیند یا بدست سخاوت می کند^{۷۸} یا بقدم زیارت مردان همی رود و یا بسر خدمت مؤمنان همی کند و یا از ایمان یقینی همی بدارد^{۷۹} و یا از خرد معرفت همی دارد^{۸۰} و یا از کار اخلاص همی ورزد و یا از قیامت حذر می کند این چنین کس من کفیلیم کی چون سر از کور بر کند کفن کشان می رود تا به بهشت

شیخ گفت چنانکه وقت نا آمده^{۸۱} از تو طاعت نخواست تو نیز روزی فردا کی نا آمده است امروز خواه باب لب محمد ماند

۷۷. کبر و حسد و دیا معایبی است که در نخستین سده های تصوف، به قراء و محدثان، که نمایندگان رسمی سنت بوده اند نسبت می داده اند. تعلیمات ملامتیه در پرتو نگرانی برخی از قشرهای صوفیه از در غلتیدن به دیاء پدید آمد. بدین سان، این سخنان، مشی بی را بسط می دهد که نخستین نمایندگان صوفیه آن را تعیین کرده بودند.

۷۸. باید به آن کمک فعالانه به نیازمندان اشاره کنیم که خرقانی پیوسته در آن پافشاری می کند. این یکی از ویژگیهای تعلیمات اوست. بسط بعدی آن را می توان در تعلیمات شیخ-نقشبند دید که ضمناً سلسله خود را به خرقانی می رساند. بنگرید: (ساله قدسیه، ص ۵۱-۵۳).

۷۹. در نسخه خطی بدرد یا ورد.

۸۰. مقابله شود با: عطا، ج ۲، ص ۲۳۵، س ۷.

۸۱. یعنی نماز و همچنین روزه واجب نیز برای زمان معینی است و نباید پیش از فرارسیدن هنگامش انجام شود. از این سخنان چنین نتیجه گیری می شود که داشتن ذخیره، منع است. این تعلیمات در آثار همه صوفیان نخستین دیده می شود که دلیل آن نیز نگرانی از نقض توکل بوده است.

[باب سیم در احادیث رسول علیه السلام]^{۸۲}

باب چهارم در لطفی^{۸۳} که خدای تعالی با وی کرد

شیخ گفت نقل است که دل باخر کار بجایی برسد که آواز دل خود بکوش سر خود بشتود چون آواز منقطع گردد نور دل خویش بچشم سر خویش بیند^{۸۴}

شیخ گفت در خبرست که خداوند جل جلاله حکمت را بفرستد و هفتاد هزار فرشته با وی بالین ببالین بر می گردد می خواهد که دوستی دنیا دران دل نبود تا در شود و جایگاه گیرد آنگاه باین ملایکه را گوید شما جای خویشتن شویت که من جای خود یافتم بنده دیگر روز بامداد حکمت می گوید که خدایش داده بود

نقلست^{۸۵} که خدای را بر زمین بنده است که چون وی مرخدا را یاد کند شیران در بیابان در لرزه آیند و بول افکندن گیرند از ترس خداوند را و ملایکه در آسمانها در قرع افتند^{۸۶}

نقلست^{۸۷} که گفت کسی بایستی که میان وی و خداوند حجابی نبودی تا چون بگفتی که الله بودی که از خدای با خبر شدی و

۸۲. متن باب سوم نیست. ۸۳. در نسخه خطی لطف.

۸۴. تعلیمات مربوط به سر یکی از تاریکترین مسائل در تصوف است و برای آن، تعریفهایی بسیار رنگارنگ داده اند. ظاهراً در مراحل نخست، مفهوم سر به همان معنی روشن و آره بوده است یعنی دازی که صوفی در دل نگاه می دارد (معرفت پنهانی او). مقابله شود با: سخنان یوسف ابن الحسین: قلوب الرجال قبور الاسرار (کتاب اللماع، ص ۲۳۲). سپس سر، مفهومی اصطلاحی می یابد و این مفهوم به بخش چپ قلب اطلاق می شود که گویا نهانگاه دل است و صاحب دل نیز نمی تواند در ژرفنای آن رخنه کند. السر ما غیبه الحق ولم یشرف علیه الخلق «سر آن است که پروردگار پنهانش نکرده و مخلوق را بر آن دسترسی نیست» (کتاب اللماع، ص ۲۵۴).

۸۵. مقابله شود با: عطا، ج ۲، ص ۲۳۱، س ۲۴.

۸۶. مقابله شود با ما بعد: خرقانی و شیر.

۸۷. مقابله شود با: عطا، ج ۲، ص ۲۱۶، س ۱۵.

نقلست که گفت که خدای جل جلاله دوستان خویش را بپاکی خویش
بیاراید و بیکانگی خود پرورد و بعلم خود ادب کند و در (۶ ب)
دولت و قدرت خود گیرد و سلطانی دهد بایشان

شیخ گفت هزار دیده بخشید بمن در دیده اول هرچه جز خدای بود
همه بسوخت نه صد و نود و نوه را من دانم و

نقلست^{۸۸} که هر مومن را هیبت چهل ملک دهد و این درجه کمترین
است و این هیبت از خلقان پیوشد تا خلقان با ایشان عیش توانند کردن

الباب الخامس فی المناجات من کتاب نورالعلوم

آلهی خلق تو شکر نعمتهاء تو کنند من شکر بودن تو کنم نعمت بودن
تست شیخ گفت خداوند بردل من ندا کرد بنده من چه بایدت بخواه
گفتم آلهی مرا بودن تو نه بس که دیگر خواهم

و هم شیخ گفت که کر قیامت خدای جل جلاله مرا از من پرسد
درخواست کنم که خداوندا مرا از خود پرس و از یکیء خود پرس
آلهی من از تو بتو توانکرم آنچه من دارم توئی و تو باقیء و آنچه تو
داری وقت باشد که نبود

گفتم آلهی پنجاه سالست تا در محبت توم در سرم ندا شنیدم که
پیش از آدم ترا بدوستی گرفته ام دست که نشست^{۸۹}
گفتم آلهی مرا تو می بائی شنیدم در سر خود اگر مرا خواهی پاک
باش که من پاکم بی نیاز باش از خلق که من بی نیازم
گفتم آلهی خوشی با توست اشارت ببهشت می کنی^{۹۰}
گفتم آلهی اگر در همه جهان کس بر خلق تو مهربان تر بود درین

۸۸. عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س ۱۵.

۸۹. دست که نشست، تنها نوشته یی است که می توان در اینجا خواند. نگارنده تا کنون عبارت
دست نشستن درجایی ندیده است و نمی تواند درستی ترجمه آن را تأکید کند.

۹۰. روایت سخنان مشهور رابعه: الجادثم الدار، یا این که بنگرید: سفینه الاولیاء، ص ۲۵۸:
مراد بالبیت می باید بیت (۱) چکنم.

وقت از خود ننک دارم^{۹۱}

گفتم آلهی اکر قصه اندوهکینان بر تو خوانم آسمان و زمین خون کریند

الباب السادس فی الهیجان^{۹۲} (؟)

درد جوانمردان^{۹۳} اندوهیست که بهیچ وجه در دو جهان نکنجد و آن
اندوه آنست که (۷ الف) خواهند که ویرا سزا بوی یاد کنند نتوانند
گفت^{۹۴} این خلق همه بامداد و شبانگاه در بند آیند که وی را یابنده
است که او ویرا خواهد

الباب السابع فی وحی القلوب

شیخ ابوالحسن گفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بنده من
اینها کی دست در تو می مالند و پس مرکه تو بکورتو زیارت می آیند
هشیار باش که ایشانرا با من ترا باید میانجی کردن
شیخ گفت مولی بردل من ندا کرد و گفت هر کجا نیاز است مراد منم
و هر کجا دعوی است مراد خلقانند^{۹۵}

شیخ گفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بنده من مهمان مرا
حق بگذار گفتم آلهی من ندانم که حق مهمانان تو چگونه گذارم

۹۱. تأکیدی است دوباره بر آهنگ اصلی مهربانی بر همگان، که پیشتر به آن اشاره کرده ایم.

۹۲. عنوان سخت آسیب دیده و خواندن آن مورد تردید است.

۹۳. جوانمردان همان اصطلاحی است که درباره آن توضیح داده ایم.

۹۴. عطار، ج ۲، ص ۲۴۰، س ۳۳.

۹۵. در اینجا روش ملامتیه بخوبی ابراز گردیده است. مفهوم این سخنان آن است که شیخ
نمی تواند هیچ موفقیتی برای خود بپذیرد و نمی تواند مدعی هیچ خدمتی باشد. این
سخنان علیه تلاش برای تبدیل درویشی به حرفه و پیشه اعجاز کاری و فریگیری است.
مقابله شود با سلمی: و سئل بعضهم ما با کلم قل مایقع بکم ادعاء فقال وهل الدعاوی الا
رعونات و سخریة اذا رجع صاحبها الی نفسه رآها خالیة مما اظهر بعیده ممارکب وهل
هو الا کما قال الشاعر:

وفی نظر الصادی الی لماء حسرة اذا کان ممنوعاً سبیل الموارد

(رسالات الملامتیه، ورق ۵۳ الف)

گفت کسانی که بسلامتی مهمانی تو آیند باید کی علیک السلام بیابند و کس بود که مرا دوست دارد از دوستی من ویرا آرزوی تو کند و کس بود که خود آمده بود تا با تو اندوه ورزد و کس بود که با من بچیزی درمانده بود و کس بود کی من ویرا از وی گرفته باشم آمد و شد وی معلوم نباشد و این مهمان من بود و کس بود که این جهانی چیزی نخواهد از تو پس خداوند تعالی مرا گفت که هر چه بینی که من با تو کردم با خالق من آن کن گفتم^{۹۶} الهی من با خلق تو آن نتوانم کرد گفت از من یاری خواه شیخ گفت^{۹۷} مولی تعالی بر دل من ندا می فرمود مرا با تو مخاطبه بچهار چیز است بدل و تن و زبان و مال دو بمن میدهی و دو باز میگیری یعنی بتن طاعت می کنی و بزبان قرآن میخوانی دل و مال بمن نمی دهی و مرا خود کار با این دو بیش است اگر خواهی این دوی دیگر بتو بگذارم (ب)

الباب الثامن فی المجاهدة

شیخ گفت^{۹۸} جهد مردان چهل سال است ده سال رنج باید بردن تا زبان راست شود و بکم (از) ده سال زبان راست نشود و ده سال رنج باید تا این گوشت حرام کی بتن ما برسته است از ما بشود و ده سال رنج باید برد تا دل با زبان راست شود هر که چهل سال قدم چنین زند امید باشد که از حلق وی آوازی برآید که در وی هوا نبود گفتند اینرا نشانی بود شیخ^{۹۹} روی سوی کوه کرد و بگفت الله سنکها از کوه جدا شدن گرفت و شیخ گفت هر که نام خدای برد چنان باید که از سه حال خالی نبود اما بول او چون خون سرخ گردد یا خون انکشت سیاه جگرش باره باره بکسلد و از ترس بیرون آید و گفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انکشت من پیامده است و هنوز خدای را بسزای او یاد نکرده ام

۹۶. در نسخه خطی: گفت. ۹۷. عطا، ج ۲، ص ۲۴۵، س ۱۳.

۹۸. عطا، ج ۲، ص ۲۴۳، س ۲۵ و ص ۲۴۴، س ۸.

۹۹. در نسخه خطی گفت خط خورده است.

و گفت ۱۰۰ از دنیا مرو تا از سه حال یکی پیدا نشود یا آنکه در محبت خدای آب چشم خویش خون بینی یا از ترس او بول خویش خون بینی یا در بیداری استخوانت بکدازد و باریک شود
شیخ گفت عبادت هر کس کند اما امل ز عبادت هر کس نتواند دور کردن گفت نماز کردن و روزه داشتن کار عابدان بود اما آفت از دل جدا کردن کار مردان بود.

شیخ گفت در کرسنکی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می فزای تا چهل روز یا بسالی آنکاه چیزی پیدا آید ۱۰۱ چون ماری در دهان گرفته چیزی چون بیضه مرغی یا سپید بود یا سرخ یا زرد بیاید و دهان بر دهان تو نهد بعد از آن هرگز نخوری شاید (۸ الف) پس ۱۰۲ بعد از آن ۱۰۳ کس بود کی در هفتاد ۱۰۴ یکبار آگاه شود و کس بود که در بیست سال و کس بود که در ده سال و کس بود که در چهار ماه و کس بود که در هر (؟) ماه و کس بود که در هفته آگاه شود و کس بود که هر وقت نمازی آگاه شدن آن بین که دل او پی خبر باشد از هیچ خبر ندارد که این جهان و آن جهان است روا بود بزبان حدیث این جهان و آن جهان گوید لکن دل ازین جهان آگاه نبود

شیخ گفت دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود طاعت کنی آنکاه تا دمد ابدالله کانک تراه ۱۰۵ پس گفت شب شود و خلق بخسبند تو این تن را غل و پلاس و تازیانه جرمین دار کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد گوید بنده من ازین تن چه میخواهی بگو آلهی ترا خواهم گوید بنده من دست ازین بیچاره بدار من آن توم هر روز آثار لطف و رحمت مولی بر ما نو می شود

۱۰۰. عطار، ج ۲، ص ۲۴۴، ص ۸. ۱۰۱. پیشین، ص ۲۲۱، ص ۵. ۱۰۲. پیشین، ص ۲۲۹، ص ۲۰. ۱۰۳. ظاهرآ باید گفت از قلم افتاده باشد. ۱۰۴. ظاهرآ باید سال از قلم افتاده باشد. ۱۰۵. حدیثی است که غالباً صوفیه آن را نقل می کنند. بنگرید: ژوکوفسکی کشف اسرار، ص ۴۲۷ (به شکل اعبدوا).

تا نیت دلها نو کنیم

شیخ گفت از بسیار جائها آواز ماتم برآید و از بعضی آواز دف هرچند در دل خود می نکریم همه آواز برمی آید آواز دف نی گفت بر در هر که سالی باشی آخر روزی بگوید در آی بآنچه ایستاده پنجاه سال بر در او بیست کفیل تو منم

شیخ گفت اگر در معرفت سخن کوئی هفصد بابست هر بابی هفصد شاخ هر شاخی بدیگری نماند عالم^{۱۰۶} علم برداشت و بکناره شد و با آتش خوشست زاهد زهد برداشت و بکناره رفت و با آتش خوش است عابد عبادت برداشت و با آتش خوشست شو هم اندوه بردار تا با خدایت خوش بود اگر ما را عمر نوح بودی و در آن عمر دو رکعت نماز از ما بخواستی چنانکه از وی بما آمده است دشوار بودی اکنون خود کی در شب روزی پنج نماز (۸ ب) چون کوه خواسته است حال ما چون باشد

شیخ گفت خدای جل جلاله شمارا بدنیا پا ک آورد شما از دنیا بحضرت پلید مرویت گفت مشاهده آنست که او باشد تو نباشی هرچه بند بنده بود برگیرد و هرچه سزاوار او بود بنهد تا هر چه ظاهر شود از بنده سزاوار او بود

الباب التاسع فی الحکایات

شیخ ابواسحاق در پیش شیخ گفت همه بادیه مرا آرزوی شیرینی کرد نخوردم شیخ گفت مرا همه بادیه شیرینی آرزو نکرد و خوردم^{۱۰۷} ابویزید رحمه الله گفت دورترین از درگاه خداوند کسانی را دیدم که ایشان خویشتن را نزدیک تر دارند

ابویزید رحمه الله گفت کی جواب سخن یاد داریت هر که جواب سخن

۱۰۶. عطاء، ج ۲، ص ۲۴۷، س ۸.

۱۰۷. شیرینی... خودم یعنی دشواریهای راه در وادی او را شاد کرد، زیرا این دشواریها او را در کشتن تن یاری کرده اند. آیا این افسانه را که حلاج در میان بیابان لذیذترین خوراکیها را به دست می آورد، نباید به همین مفهوم پذیرفت؟

خویش یسار ندارد هر کجا کی سخن گوید با ک ندارد حساب روز
قیامت یاد داریت کی هر که حساب قیامت یاد ندارد مال از هر کجا
جمع کند^{۱۰۸} با کی ندارد و قدر رفتن نیک شناسیت هر که قدر رفتن
نیک شناسد صحبت با هر که دارد با کی ندارد

ابراهیم زاهد گفت کرمگاهی برنائی از هوا در آمد و در بکوفت من
نیز درش بکشادم قدری نان بر برک انجیر نهاده بود مرا داد
و گفت مرا دعا کن باشد که از کفر این تن باز رهم و در هوا شد دیگر
روز همان وقت در بکوفت و قدری نان بر برک انجیری نهاده مرا
داد و همان بگفت و روز (سیم^{۱۰۹}) همان وقت آمد و همچنان گفت
که مرا دعا کن تا از کفر این تن باز رهم و در هوا شد

(پس) شیخ رضی الله عنه گفت ای جوانمرد آنک در هوا می پرد ازین
نفس فریاد میکند کی اینجا نشسته ایم چه باید (کرد^{۱۱۰}) بزرگی از
توانکران بنزدیک مردی از کبار اهل حقیقت در آمد گفت درم دوستر
داری یا خصم گفت درم گفت پس چون است کی درم می مانی^{۱۱۱} و
خصم می بری...^{۱۱۲} (۹ الف) وی را با وی بخشیدیم گفت در جواب که
ای خداوند حکمت چیست من در خدمت تو و وی در خدمت (من^{۱۱۳})
آواز شنید کی وی خدمت محتاج کرد و تو خدمت بی نیاز

شبلی قدس الله روحه (العزیز در^{۱۱۴}) مکه نزدیک حلاق شد ویرا دید
بر کرسی نشسته و جامه نیکو پوشیده و شاگردان موی می تراشیدند
شبلی آنجا شد و سلام کرد گفت ای استاد از برای خدای این موی
مرا تراش استاد از کرسی فرود آمد و شیخ راموی تراشید یکی از
بغدادیان آمد و نقد آورد کسی از بغداد مرا گفته اند بشبلی ده گفت
بر سر صندوق استاد نه استاد گفت کاشکی تو شبلی نبوده مرا کوئی

۱۰۸. اشاره به رزق حلال (از راه کار و کوشش) است.

۱۰۹. سفید مانده است. ۱۱۰. آسیب دیده است.

۱۱۱. یعنی پس از مرگ روانم را با خود می بری.

۱۱۲. بدون تردید از قلم افتاده است.

۱۱۳. آسیب دیده است. ۱۱۴. آسیب دیده است.

برای خدای مویم بتراشی اکنون مرا می‌مزد دهی گفت آری من شبلی‌ام استاد گفت نامت شنیدم ولکن ندیده بودم ایشان درین سخن بودند سایی بیامد و چیزی خواست حلاق گفت آنچ برسر صندوق نهاده است برگیر ترا داده‌ام شبلی گفت با خود گفتم آنچ برسر صندوق است استاد نمی‌داند کی چهار صد دینار است مرا گفت نه بینی که کی می‌خواهد برای که می‌خواهد و من از برای که می‌دهم

بزرگی درپیش خواجه گفت شبی از عسس بترسیدم درکنج خانه شدم خویشتن رابغل و پلاس و تازیانه خانه ۱۱۵ ادب کردم گفتم تو تصور بدان جایگاهی که از مخلوق می‌ترسی ۱۱۶ خواجه گفت هرگاه که مرا اندیشه روزی آمدی چنین کردمی گفتمی تو غم روز می‌خوری بویزد قدس‌الله روحه‌العزيز گفت کار خویش را باخلاص ندیدم تا همه خلق رابجای ترک نهادم

بوحامد مریخی ۱۱۷ بن‌مغفل را پرسید کسی نشان بند کی ۱۱۸ نیکو کمان بود چه باشد بوحامد گفت نیافتی که بنده نیکو کمان آن بود که دست در آستین کند و نکیرد آنچ نهاده باشد شیخ ابوالحسن (ه‌ب) گفت توهم نیافتی نیکو کمان آن بود که روی معاینه بود و دستش در آستین نباید کردن.

بویزد قدس‌الله روحه‌العزيز گفت یک شب نفس را گفتم نماز کن گفت من مرده‌ام جامها بیرون کردم گفت ۱۱۹ مرده را جامه نیکو نباشد بوریا در پیچیدم و بخفت گفتم که اگر آنی که مرده تا روز در رنج بود شیخ ابوالحسن خرقانی گفت من نیز شبی گفتم ای نفس نماز کن گفت نتوانم برخاستم و خود را رنج بربستم و گفتم مرده تو آنکاه

۱۱۵. خوانده شود: خام یا چرم.

۱۱۶. ظاهراً مفهوم جمله چنین است که تو که در این جایگاهی چرا از مخلوق می‌ترسی، اما ساخت جمله بسیار مغشوش است.

۱۱۷. مریخی بی‌نقطه است و از روی گمان آن را هرنجی خوانده‌ام.

۱۱۸. خوانده شود: بنده کی.

۱۱۹. کردم (و) گفت ظاهراً به جای کردم و گفتم آمده است.

بمحراب آوردم او را بعد از آن بگفت که بکنم
 وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود^{۱۲۰} خطاب شنید که یا
 موسی زنده‌ای را نگاه دار چون ازان مقام در گذشت کبوتری پیامد کی
 یا موسی الا مان الا مان موسی آستین کشاد کبوتر در آمد زمانی بود بازی
 پیامد کی صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده است
 کی زنهاری را نگاه دار موسی دست دراز کرد تا پاره کوشش ران بر کند و
 بوی دهد باز گفت یا موسی ندانی که کوشش پیغامبران بر ما حرام است من
 عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف
 می کرد کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد
 کبوتر گفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد
 با باز (۱. الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی
 یا موسی باز جبرئیل بسود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر
 قبول عهد

لقمان حکیم رضی الله عنه پسر را گفت هر چه امروز بکوئی بنویس
 و روزه دار و شبانکاه گفته‌ها را بر من عرضه دار آنکاه طعام خور چون
 شبانکاه شد با یکدیگر را عرضه می کردند دیر شد و روز دوم همین
 گفت تا عرضه کرد دیر شد روز سوم همین گفت پسر گفت تا شبانکاه
 کرده و گفته عرضه می کنم و از عهده بیرون می آیم طعام خوردن دیر
 میشود امروز هیچ نکفت از بیم عرضه کردن شبانکاه پدر عرضه خواست
 گفت از بیم عرضه کردن هیچ نکفته‌ام لقمان گفت بیا و زود نان بخور
 شیخ گفت روز قیامت کم کویند کانا را حال چنان خوب باشد که پسر لقمان را

۱۲۰. مقام مناجات بر عکس نماز واجب است و در هر زمان و به اشکال گوناگون و به هر زبانی
 قابل تحقق است. بنگرید: مناجاتهای مشهور عبدالله انصاری. این حکایت را نگارنده
 در مقاله:

Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der Sūfischen Lehrschrift
 in *Persian, Islamica*, III, 1, pp. 1-31. Leipzig, 1927.
 شعر تربیتی تصوف (د ایران) ترجمه کرده است. نیز مقابله شود با: بارتولد، از گذشته
 ترکان، ص ۱۹۳ (به زبان روسی)؛ مختوم قلی، آثار منتخب، عشق آباد ۱۹۲۶.

پیش ابویزید گفتند کی شب بود که جانم از خلق ببرید^{۱۲۱} گفت اگر بریدی یک مرد نمونه در میان خلق بدارند تا برپی او مردان خیزند بلال بلخی بنزدیک ابویزید درآمد گفت یا شیخ ملائکه بر سر کوی تو میزنند ابویزید گفت مسکین بر سر کوی من چه کار دارد

بوالقاسم جنید رحمه الله بر منبر وعظ می کرد ابوالحسن نوری بر گذشت گفت یا ابا القاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درمان کردند شما زنار^{۱۲۲} ورزیدیت پیشکاهتان نشاندند جنید از منبر فرود آمد (ب) چهل شباروز در خانه بنشست و بیرون نیامد

حسن بصری و حبیب و ثابت و مالک دینار و محمد واسع پیش رابعه در شدند رابعه ایشانرا پرسید کی شما خدایرا بر چه پرستیت هریکی چیزی بگفتند رابعه دست بر دست زد و پیش بجست و گفتا این پرستار بلیه اختیار نکند من عبادت کنم خواه کو بهشت بر خواه دوزخ همه از آن اوست

ابویزید گفت الهی از این دوستی من زمین را آگاه کن زمین جنیدن درآمد مردی گفت یا شیخ زمین در جنیدن آمد گفت آری خبر دادندش ابویزید را گفتند بجهد بنده هیچ بود گفت نی ولی بی جهد نبود^{۱۲۳} ابویزید وقتی بخانه درآمد طبقی مرود دید گفت که آورده است گفتند فلان گفت برداریت و بریت و بکوئیت آب مردمان کیری و درختان

۱۲۱. عبارت بسیار تاریک است و از این گذشته در نسخه خطی تنها حالم بی نقطه است و خواندن نگارنده تقریبی است. اما نگارنده با آن که کوشش فراوان کرده، مفهوم دیگری برای آن نیافته است.

۱۲۲. ذناد در اینجا مظهر کفر است. نوری می خواهد بگوید: توهنگام وعظ اسیر «خود بزرگ» بینی» می شوی و غیر از واحد مطلق، برای دیگری اهمیت قائل هستی. و این شرک و چند خدایی است.

۱۲۳. یعنی کامیابی در سلوک به تلاش انسان وابستگی ندارد و این کامیابی است که بر او نازل می شود. اما در عین حال نیز نمی توان با این امیدواری از هر کوششی دست کشید. انگیزه بخش دوم عبارت، بیم از توجیه تعصب کامل و توکلی است که از آن ناشی می شود. بسیاری از مشایخ نخستین، خطرات ناشی از آن را درک می کردند ولی بطوری که تاریخ درویشان نشان می دهد آنها نتوانستند مانع از آن گردند.

آب دهی و امروز بنزد ما فرستی^{۱۲۴}

بویزید پوستین داده بود تا بدوزند آن شخص بدوخت چون باز می‌آورد پسر را داد تا بردوش نهد تا برکات به پسرش رسد و خود در پس پسر میرفت چون بدر مسجد رسید از کتف پسر فرو گرفت بردوش خود نهاد و پیش بویزید درآمد چون بخانه باز آمد شبانه در خواب دید کی مردستی و ملائکه بکوری درآمدندی و وی بترسیدی گفتی من پوستین بویزید بر کتف خود نهاده‌ام ملائکه با هول از پیش او می‌رفتند و وی ایمن شدی از آن ترس

بلال بلخی (۱۱ الف) بویزید را گفت من امسال ترا در مکه دیدم بویزید گفت من آن نبوده باشم سه بار بلال می‌گفت مردمان گفتند ما بلال را دروغگوی نداریم و ترا هم نی این چه حال باشد گفت مومن از قرص آفتاب عزیزتر است سرخدائی را عزوجل قرص آفتاب بیک جای بود ولکن بهمه شهرها می‌نماید و خود می‌آرد و خود می‌برد آن نمودن از خدای باشد بر وجهی کی بنده را خبر نبود

بویزید گفت ابراهیم صلوات‌الله علیه از ساره کله کرد بحضرت خداوند فرمان آمد باساره مدارا کن تا بتوانی زیست و نه فرمود که ساره را رها کن

ناموسی گفت بمکه شدیم و حسن عامره با ما بود بنزدیک بوالحسن خرقانی در شدیم ما را گفت ای ناموسی چند کاه است تا در مسئله درمانده‌ام از بسیار کس پرسیدم هیچ کس مرا جوابی نداد که دل من بدان قرار گرفت ناموسی گفت بکوی گفت مردمانی دیدم که ایشان در موقف بصف اولین در نیامدند و در طواف کاه بر مردمان طواف نکردند و در غزاة بصف اولین در نیامدند و من ایشانرا چنان پنداشتم که از آسمان باران بدعاء ایشان می‌آید و نباتها از زمین بدعای ایشان می‌روید و جمله خلق بر روی زمین بدعاء ایشان ایستادند در آنجا چه حکمت بود ناموسی گفت ایشان مردمانی بودند بهمکی عمرشان یکبار خدای را (۱۱ ب) جل

جلاله معصیت آورده بودند آن بردل ایشان جایگاه گرفته بود ازین جهت بود که در نیامدند تا از شومیء کناه ایشان چیزی ازین خلق منقطع شود احمد حرب بنزدیک بویزید جای نمازی فرستاد گفت چون شب نماز کنی بزیر قدم افکنی بویزید باز فرستاد و گفت بالش فرست بنزدیک من کی دروی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخشیم.

علمی دهقان ۱۲۵ گفت کسه مرد بیک اندیشه ناصواب کسه بکند دو سالرا راه از خدا پس افتد بویزید گفت خدای بسا من فتوحها کردست تا بجایگاهی رسیدم که قبه پدید آمد و دروی پدید آمد از کرد آن می گشتم بر آن در بماندم هیچ کس نبود که چیزی در اینجا بردی یا چیزی بیرون آوردی بهرچه خواستم که این در کشاده کنم نشد ذکری پدید آمد خوش آن ذکر خوش در حلق گرفتم آن در بکشادند و هر کرا آن در بروی بکشادند بگذارند که در آنجا شود ای بسا چیزها که در آن توان دید

ابویزید وقتی می گفت مرا قیامت اسیری کردان میان حکم تو و خلق تو حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیف اند طاقت ندارند بویزید گفت ای مرد دستت گیرند و برسند کویند مردی نیکوئی در میرفت چنانک [گفتار در] سوراخ باشد کویند در آنجا نیست گفتار با خود کوید شاید که مرا نمی بینند و نمی دانند که من در اینجا ام پس آنکاه آگاه (۱۲ الف) شود که ریسمان در کرد تن کرده باشند و از سوراخ بیرون کشند

احمد خادم گفت در بزرگی طعنی کرد مردی می آمدم و گفت ۱۲۶ آن بزرگی را خدایش سنک کرداند آن بزرگ گفت چه خواهی مؤمن را سنک اگر با من ن گفته بودیء کی بوی چیزی رسید اما چون با من گفتی واجب دیدم بر خود دعاء وی تا قیامت

حاتم اصم گفت وقتی حاجتی بخدای داشتم برداشت چون نگاه کردم دل با زبان راست نبود گفتند چون در موقف بایستی درهای آسمان

برحمت خدای بکشاید هرحاجتی که بخواهی روا شود آن سال بحج رفتم
و در موقف بایستادم چون حاجت برخواستم داشت دل با زبان راست
نبود حاجت برنداشتم باز آمدم (گفتند^{۱۲۷}) چون بغزاة شوی در کار-
زار گاه در صف مومنان بایستی درهای آسمان برحمت کشاده شود هرحاجت
که بخواهی روا شود آن سال طبل بزدم و بغزات شدم و در صف پیشین
ایستادم چون حاجت خواستم که درخواهم دل با زبان راست ندیدم
حاجت برنداشتم باز آمدم گفتند چون طهارت تمام بسازی و در خانه
تاریک شوی و دو رکعت نماز کنی و حاجت خواهی روا شود این بکردم
خواستم که حاجت خواهم دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم دل
را کریخته دیدم و زبان را آلوده من نیز نفس را بانک زدم گفتم (۱۲ب)
اگر بانک آید که ای حاتم دل با زبان راست کن [تا حاجت]^{۱۲۸} توروا
[شود^{۱۲۹}] چکنی

عبدالله واسع گفت شبی ابواسحق هروی بنزدیک ما رسید پدرم برجای
نبود من نمدی بردم تا در زیر پهلوی کند مرا گفت ای پسر نمد آوردی
گفت دوش همه شب حوران کیسوی خود را بستر من کرده بودند
ای بسا که بر من نکریستی

ابلیس روزی نوح را صلوات الله علیه گفت یا نوح از من چیزی پرس
نوح گفت عیب باشد فرمان آمد بشنو آنچه بگوید با تو غدر نتوان
کردن گفت یا نوح ترا بر من حقی است گفت کدام گفت من در رنج
می بودم که نباید که قوم اسلام آرند تو باری دعا کردی تا بر کفر رفتند
دلم فارغ^{۱۳۰} شد اگر چه نوح این دعا وقتی کرده بود که خدای خبر
کرده بودش که پیش کسی ایمان نخواهد آورد ازین سخن ابلیس دل
تنک شد گفت یا نوح حسد مکن که من کردم حال من دیدی حریص
مباش که آدم حریص کرد شنیدی چه رنج دید بخیل و متکبر باش کی
خداوند سرائی آفریده است بس خوش و گفته کی حرامست مر بخیلان و

۱۲۷. ظاهراً از قلم افتاده است. ۱۲۸. آسیب دیده است.
۱۲۹. آسیب دیده است. ۱۳۰. در نسخه خطی فادیغ.

متکبران

بوعلی رودباری مریدانرا پرسید که شما هیچ اندی کرده است^{۱۳۱} از نیکی یکی گفت من [امشب نشستم^{۱۳۲}] سایلی بدر سرای من آمد چیزی خواست من بدر آمدم وی را در کنار گرفتم و در خانه بردم و جامه خود در وی پوشیدم و بر تختش نشاندم (۱۳ الف) و جمله مال و ملک خویش بدو سپردم و زن خود رها کردم تا پس عدت وی خواهد اکنون مرقع پوشیدم و در پیش تو [بدو]^{۱۳۳} زانو بر - نشسته بوعلی هیچ چیز نکفت دیگری گفت من روزی بدر سلطان (می)^{۱۳۴} گذشتم یکی را گرفته بودند و دستش می خواستند که ببرند من دست خود فدا کردم و اینک دست بریده پس از ابوعلی پرسیدند ازین هر دو کدام کاملترست گفت شما آنچ کردیت با دو شخص معین کردیت مؤمن چون آفتاب و مهتابست باید که منفعت وی بهمه رسد

بویزید گفتست بنده نیک آن بود که هر دو دست وی راست بود یعنی آنچ بهر دو دست کند نیکی بود تا فریشتگان (sic) دست راست نویسند چیزی نباشد که فریشتگان دست چپ نویسند

گفت اعرابی زامهمان آمد او پاره پنیر می داشت پیش مهمان آورد مهمان سیر نشد در خانه شد و با زن گفت بزک بکشیم گفت ما مانیم که جز این چیزی نداریم اعرابی گفت ما بمیریم از کرسنکی سهل تر از آن باشد که مهمان ما کرسنه ماند بز کشتند و پیش مهمان آوردند چون وقت روان کردن شد مهمان خادم را گفت آنچ در دست داری بوی ده گفت این بسیارست وی یک بز پیش سخاوت نه کرده است وی از همه خا...^{۱۳۵} است و ما از بعضی دست وی بیش است^{۱۳۶}

پیری گفت تا از پانزده کس نشنیدم که خلق را نصیحت کن سخن

۱۳۱. به جای کرده اید. ۱۳۲. آسیب دیده است. ۱۳۳. آسیب دیده است.

۱۳۴. آسیب دیده است. ۱۳۵. سخت آسیب دیده است و خوانده نمی شود.

۱۳۶. دست وی بیش است - عبارتی است که نگارنده تا کنون ندیده است. ظاهراً چنین مفهومی باید داشته باشد که دست او بیش از اندازه باز است و بسیار می بخشد یعنی سخنی است.

نکفتم هشت از ایشان (۱۳ ب) آدمی بود و هفتنی پس شیخ گفت رضی الله عنه که از آن من ز پیش ماند^{۱۳۷} ده کس بودند که گفتند مرا که خلق را نصیحت کن یکی از این با شما بگویم روزی در مسجد نشسته بودم یکی از در درآمد و در من نشاط می کرد چون خواست کی برود مرا گفت که این خلق را نصیحت کن مرا بدل آمد اگر کشتی بشکند دریا را از آن چه زیان باشد روی با پس کرد و گفت نصیحت مردمان کجا شود و این شخص نه آدمی بود

او پس قرنی چون چیزی بدست گرفتگی گفتی یارب اینها را بهانه دین من مکردان

بویزید گفت ای مرا کونه گرفتم^{۱۳۸} که همه چیز بعلم راست کنی ارادت دل را چه کنی کی تابا خداوند راست نه ایستی سودت ندارد بویزید گفت رحمه الله تن را بانک بر زدمی کفتمی لا ولا کرامة یا ماوی کل شر زنی بیک شباروز پاک شود غایت پانزده شباروز اقاویل علما ازین زیادت نیست ای تن پلید سی سال شد تو و پاک نشده و فردا ترا پیش پاک پاک باید ایستاد

ابویزید رحمه الله گفت کی چون اندوه بدل در آید غنیمت داریت کی مردمان ببر که اندوه بجائی رسند

شیخ ابوالعباس قصاب رحمه الله گفت چون خدای را جل جلاله در حق بنده اثر لطف باشد خواهد که ویرا بمقام بند کان نیک رساند هرچه جز خدای باشد از دل او بیرون کند بنده چون متحیری شود چه سرمایه وی از وی باز گرفت (ع ۱ الف) روزی چند دران حیرت باشد آنگاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که ای خدای مرا تو می بایی آن

۱۳۷. سخت آسیب دیده است و تقریباً قابل خواندن نیست. مفهوم آن تا اندازه‌ی روشن است، اما خواندن آن بویژه در عبارت ذ پیش ماند، چندان با اطمینان نیست.

۱۳۸. در متن به روشنی هراکونه آمده است. یگانه توضیح این عبارت این است که ترکیبی است از واژه عربی هراء و کونه فارسی که البته از لحاظ مفهوم خود بسیار غیر عادی است. اگر بیاد بیاوریم که زهاد نخستین توجه خود را اساساً به افشای ریاکاران معطوف می ساخته‌اند، آنگاه چنین تعبیری برای ما قابل پذیرش خواهد شد.

گفت که ای خدای مرا تو می بائی دلیلیست بر آنک خدای جل جلاله می گوید ای بنده تو آن منی چون خدای جل جلاله گوید تو آن منی بنده را در اندرون تقاضا پدید آید گوید مرا تو می بائی دوستی خدای جل جلاله ویرا بدان آورده بود که وی خدای را جل جلاله دوست گیرد بزرگی بنزدیک بویزد در آمد و زیارت کرد چون بیرون آمد با مریدی از مریدان شیخ گفت این زیارت با سنت حج تطوع قیاس کردم وقتی دیگر زیارت آمد و گفت آن مریدی را که آن سخن با خواجه گفتی یا نه گفت نی پسندید و گفت آن گفتار از من غلط بود که سنت حج قیاس توان کرد و دیدار ولی خدای را قیاس نتوان کرد چون خدای جل جلاله بنده را بر کزیند علم را بر جوارح وی نکار کند و اندامهائ وی یک یک را از وی بستاند و خواهانی خدای در دل وی ظاهر شود تا بنده نیست شود چون نیستی ظاهر شد هستی خدای بر دل وی ظاهر شود در خلقی نکرد چون کوی بیند در چوکان قضا رحم آرد بریشان و منقطع شود بویزد را کندم خریدند پرسید که از که خریدیت گفتند از کافری گفت باز دهیت که این کندم آن کسی است که وی خدا را نمی داند یکی پیش بویزد (۴ ب) در آمد و تسبیحی بدست گفت دو دار بیکی نیکی شمر و بیکی بدی

فضیل عیاض را فرزندی آمده بود چندان... نداشتند^{۱۳۹} که بدان کودک را در پیچند از همسایکان خواستند و باران می آمد چنانک بهمسایه دشوار می بود رفتن گفت کرامت اولیا با فضولی می کنی

بزرگی گفت سی سال پاشنه در بکوشم گردد آسان تر از آنست کی نمی دانم که خدای با من چه کند

شبلی رحمة الله علیه گفت آن خواهیم که نخواهم شیخ ابوالحسن خرقانی گفتست آن هم خواستی

۱۳۹. این عبارت چنان آسیب دیده است که خواندن آن میسر نگردید. مفهوم آن طبق داستان زادن رابعه (بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۶۵) برقرار شد زیرا ظاهراً این ویژگی از یک زندگینامه به زندگینامه دیگری منتقل شده است.

ذوالنون^{۱۴۰} مصری گفتست اگرخواهی که دلت نرم گردد روزه بسیاردار
اگر نکردد نماز بسیارکن و اگر نکردد لقمه را کوش دار و اگر بدین
نیز نکردد با یتیمان لطف کن

باب دهم مناقب شیخ ابوالحسن خرقانی رحمه الله

در خردی مادر و پدر او را نان دادندی و بصحرا فرستادندی تا چهارپای
نکاه دارد وی بصحرا رفتی و روزه داشتی و نان بصدقه دادی شبانکاه
بیامدی و روزه کشادی و کس را از آن حال خبر نبودی چون کلان تر
شد جفت و تخم بوی دادند روزی تخم انداخته بود و جفت می کرد
بانک نماز کردند شیخ بنماز رفت و جفت را ایستاده بماند چون سلام
نماز دادند دیدند که جفت همی رفت و کشت می کرد سر بسجده نهاد و
گفت خداوندا چنین شنیده ام که هر که را دوست گیری از خلقان
(۱۱۵ الف) پوشیده کنی

عمی ابوالعباسان مردی بزرگ بوده است و شیخ را در وقت جوانی آمد و
شد بوده است چون عمی را وفات نزدیک آمد شیخ یکی از مریدان را
گفت تو از برای دل من یک هفته غسل قبول کن در هفته عمی را
وفات رسید غسل ویرا بر تخته خوابانید خواست تا ویرا استنجا کند
عمی خود برخاست و استنجا کرد غسل از هوش برفت عمی گفت اگر
با کسی بکوئی با تو خصمی کنم مقصود آنکی چون عمی را برحالت
شیخ وقوف افتاد گفت ای ابوالحسن بیا تا ما هر دو درین کوه شویم
و بر توکل^{۱۴۱} نشینیم تا زنده کدام بیرون آید برفتند بلب چشمه
که آنرا وندر^{۱۴۲} کوئیم آنجا بنشستند بر دامن کوه مردم آنجا زیارت

۱۴۰. در نسخه خطی ذالنون آمده است.

۱۴۱. بر توکل یعنی با امیدواری به این که پروردگار آنچه را که باید بفرستد می فرستد باید
با خود چیزی برنداشت و کاری برای به دست آوردن روزی نکرد. اهمیت اصطلاح توکل
پیچیده تر و گسترده تر است و در این حواشی جای بررسی آن نیست. در مفهومی که در
اینجا آمده است بیش از همه عبارت حج بر توکل کردن دیده می شود. یعنی حج گزاردن
بی نقدینه و با توکل به بخشاینده گی پروردگار.

۱۴۲. در متن نقطه نیست و خواندن آن تقریبی است.